



SAPIENZA  
UNIVERSITÀ DI ROMA

FACOLTÀ DI FILOSOFIA, LETTERE, SCIENZE UMANISTICHE, STUDI ORIENTALI

Dipartimento di Filosofia

Dottorato di Ricerca in Filosofia

XXIV Ciclo (Anni 2008-2011)

Storia della Filosofia Antica (M-FIL/07)

***Epistemologia e prassi nello scetticismo greco:***

***analisi dell'adversus Colotem di Plutarco***

COORDINATORE DEL DOTTORATO  
Prof. V. Marzocchi

SUPERVISORI  
Prof.ssa A.M. Ioppolo  
Prof. E. Spinelli

CANDIDATA  
Aurora Corti



*in memoria di mio nonno*



## INDICE

<b>Abbreviazioni</b>	p. 3
<b>Introduzione</b>	p. 5
<b>CAPITOLO I <i>Genesi e struttura dell'adversus Colotem di Plutarco</i></b>	
I.1 Plutarco e l'Epicureismo	p. 13
I.2 Genere letterario dell' <i>adversus Colotem</i> : tra dialogo, trattato e anti-commentario	p. 20
I.3 Struttura compositiva dell'opera	p. 25
I.4 Scopo e pubblico dell' <i>adversus Colotem</i>	p. 36
<b>CAPITOLO II <i>L'Arcesilao di Colote: Scetticismo ed Epicureismo</i></b>	
II.1 Colote: chi era costui?	p. 47
II.2 La figura di Colote nei papiri di Ercolano	p. 54
II.3 Le opere di Colote nei papiri di Ercolano	p. 60
II.4 Proclo e Macrobio testimoni di Colote	p. 69
II.5 L' <i>adversus Colotem</i> di Plutarco come fonte per il pensiero di Colote	p. 72
II.6 Sulle tracce di una polemica oscurata	p. 82
II.7 Epicuro contro Arcesilao?	p. 88
II.8 La polemica di Colote contro Arcesilao	p. 92
II.9 La polemica di Colote contro Socrate: una postilla al suo anti-scetticismo?	p. 99
<b>CAPITOLO III <i>L'Arcesilao di Plutarco: Scetticismo e Medioplatonismo</i></b>	
III.1 La filosofia di Plutarco alla luce dell' <i>adversus Colotem</i>	p. 113
III.2 L'interpretazione unitaria dell'Accademia. Il dualismo metafisico: Parmenide e Platone ( <i>adversus Colotem</i> 1113 E-1116 E)	p. 118
III.3 L'interpretazione unitaria dell'Accademia. La conoscenza sensibile e lo scetticismo di Arcesilao ( <i>adversus Colotem</i> 1121 E-1124 B)	p. 142
III.4 L'interpretazione unitaria dell'Accademia. Un valore morale dell'ἐποχή ( <i>adversus Colotem</i> 1124 B-1124 C)	p. 151
III.5 Il Platonismo di Plutarco alla luce dell' <i>adversus Colotem</i>	p. 159

## **CAPITOLO IV Il “vero” Arcesilao...**

IV.1 L'accusa di ἀπρᾶξια	p. 167
IV.2 L'inizio della testimonianza e l'appello ai filosofi del passato ( <i>adversus Colotem</i> 1121 E-1122 A)	p. 172
IV.3 L'estensione della testimonianza e sua attribuzione ad Arcesilao	p. 185
IV.4 La prima risposta all'accusa di ἀπρᾶξια: i tre movimenti dell'anima ( <i>adversus Colotem</i> 1122 B-D)	p. 193
IV.5 La seconda risposta all'accusa di ἀπρᾶξια: «basta avere una sensazione ed essere fatti di carne e il piacere apparirà un bene» ( <i>adversus Colotem</i> 1122 D-E)	p. 198
IV.6 La terza risposta all'accusa di ἀπρᾶξια: il ruolo del fenomeno ( <i>adversus Colotem</i> 1122 E-F)	p. 205
IV.7 L'assenso a ciò che è evidente ( <i>adversus Colotem</i> 1122 F-1124 B)	p. 211
IV.8 La teoria dell'azione di Arcesilao alla luce dell' <i>adversus Colotem</i>	p. 217

<b>Appendice: traduzione <i>adversus Colotem</i></b>	p. 223
--	--------

<b>Bibliografia</b>	p. 259
---------------------	--------

## ABBREVIAZIONI

ANRW = Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Berlino 1972-1996.

CErc. = Cronache Ercolanesi, Napoli 1971-.

DK = H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, 8 Aufl. Abdruck der dritten mit Nachtragen, Band I-II von H. Diels, Band III Wortregister vom W. Kranz, Stellen-und Namenregister von H. Diels, Berlin 1956 (I ed. Berlin 1903; traduzione italiana a cura di G. Giannantoni, 2 voll., Roma-Bari 1981).

D.L. = *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, 2 voll., Roma-Bari 1998.

LSJ = *A Greek-English Lexicon*, compiled by H.G. Liddell and R. Scott, A New Edition Revised and Augmented throughout by H.S. Jones with the assistance of R. McKenzie, Oxford 1966.

SSR = G. Giannantoni (collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 voll., Napoli 1990.

SVF = H. von Arnim (collegit), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 voll., Leipzig 1903-1905; 4 vol. quo Indices continentur, conscripsit M. Adler, Teubner, Leipzig 1903-1924 (traduzione italiana a cura di R. Radice, Milano 2002).

US. = H. Usener (edidit), *Epicurea*, Lipsiae 1887 (rist. Roma 1963; Stutgardiae 1966 e, con trad. it. a cura di I. Ramelli, Milano 2002).





## INTRODUZIONE

L'*adversus Colotem* di Plutarco è un'opera decisamente singolare nel panorama filosofico antico. La sua unicità deriva, paradossalmente, proprio dalla sua polivocità. L'opera, infatti, ha da sempre suscitato numerosi interessi ed è stata sempre letta da molteplici punti di vista differenti. Si è, ad esempio, letto l'*adversus Colotem* come fonte per il pensiero di Colote, l'epicureo vissuto nel III sec. a.C. e che scrisse un *pamphlet* dai toni fortemente polemici intitolato *Sul fatto che non si possa affatto vivere secondo le dottrine degli altri filosofi*. Volendo rispondere puntualmente a tale libello e controbattere ciascuna delle tesi in esso presentate, Plutarco ha infatti lasciato un documento prezioso per ricostruire la filosofia di un autore che sarebbe altrimenti conosciuto solo grazie ai pochi frammenti delle sue due opere conservatesi nei papiri di Ercolano (il *Contro il Liside di Platone*, *PHerc.* 208, e il *Contro l'Eutidemo di Platone*, *PHerc.* 1032) e grazie ai riferimenti polemici di Proclo (*Commento alla Repubblica di Platone* II 105, 23-106, 16 Kroll) e di Macrobio (*Commento al sogno di Scipione*, I 1,9; 2,1). Perciò, chiunque volle studiare la figura e il pensiero di Colote e, tramite costui, approfondire la conoscenza del primo Epicureismo dovette necessariamente far riferimento a quest'opera plutarchea. Ma, si è letto l'*adversus Colotem* per ricostruire altresì il pensiero di quei filosofi che furono attaccati da Colote e difesi invece da Plutarco, ossia: Democrito, Empedocle, Parmenide, Platone, Socrate, Stilpone, i Cirenaici e gli scettici accademici. Soprattutto per quanto concerne i primi tre filosofi l'*adversus Colotem* è una fonte preziosa, in quanto contiene diversi frammenti ad essi riferibili, che Plutarco cita *verbatim* per dimostrare l'inadeguatezza dell'interpretazione colotea. Evidentemente, entrambe queste ricostruzioni storiografiche devono essere condotte con cautela. Si tratta, infatti, di ricostruire il pensiero di un autore a partire da una fonte o dichiaratamente ostile (come nel caso di Plutarco nei confronti di Colote) oppure motivata da scopi apologetici (nel caso, invece, di Plutarco nei confronti di tutti gli altri filosofi discussi). E infine l'*adversus Colotem* è stato letto da una prospettiva eminentemente plutarchea, ricostruendone così il significato inserendolo all'interno della cosiddetta "trilogia anti-epicurea": *adversus Colotem*, *non posse suaviter vivi secundum Epicurum* e *an recte dictum sit latenter vivendum esse*. Chiedersi perché Plutarco decise di rispondere a un'opera scritta ben tre secoli prima di lui e perché egli si impegnò in "una lezione di storia della filosofia", può infatti aiutare a comprendere meglio la posizione filosofica di Plutarco.

Non stupisce, dunque, che pochissimi studi siano stati dedicati all'analisi complessiva dell'*adversus Colotem*: da questo punto di vista, la sua polivocità ha rappresentato un impedimento piuttosto che aiuto alla comprensione generale dell'opera. Ad eccezione del volume di R. Westman, *Plutarch gegen Kolotes* (1955), l'*adversus Colotem* è stato infatti studiato sempre a partire da una prospettiva molto circoscritta<sup>1</sup>. Lavori come quelli di J.P. Hershbelle (*Plutarch and Epicureanism*, 1992) o di J. Boulogne (*Plutarque dans le miroir d'Épicure. Analyse d'une critique systématique de l'épicurisme*, 2003) hanno approfondito la critica plutarchea al sistema epicureo. Altri studi hanno, invece, analizzato il rapporto di Plutarco con la tradizione platonica, problematizzando in particolar modo la sua adesione a una forma moderata di scetticismo accademico<sup>2</sup>; oppure si sono soffermati sulla struttura compositiva dell'*adversus Colotem*<sup>3</sup>. E, infine, studiosi come M. Isnardi Parente (*Il Parmenide di Plutarco*, 1988) e J. Warren (*Socratic Scepticism in Plutarch's 'Adversus Colotem'*, 2002) hanno discusso singole sezioni dell'opera plutarchea. Purtroppo, in Italia questa frammentazione dell'*adversus Colotem* ha influito anche sulla situazione editoriale del testo. Ad oggi, infatti, manca una traduzione integrale dell'*adversus Colotem*. Sono state tradotte solamente le sezioni relative ai Presocratici, che compaiono nella raccolta di H. Diels-W. Kranz<sup>4</sup>; una parte di quella riguardante la scuola cirenaica nel lavoro di G. Giannantoni, *I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo* (Firenze 1958); la sezione relativa all'Accademia scettica di Arcesilao, riportata nel volume a cura di A. Russo, *Scettici antichi* (Torino 1978); e, infine, i passi che possono considerarsi testimonianze relative a Colote, citati nella raccolta di frammenti e testimonianze degli Epicurei curata da H. Usener<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup>Neanche il recente volume di E. Kechagia (*Plutarch Against Colotes*, Oxford 2011) può considerarsi uno studio complessivo sull'*adversus Colotem*. Esso, infatti, si occupa solo di alcune sezioni dell'opera, ossia quelle dedicate a Democrito, Platone e i Cirenaici. Non sono, dunque, discusse le testimonianze su Empedocle, Socrate, Stilpone e Arcesilao.

<sup>2</sup>Cfr., tra gli altri, M. BONAZZI, *Plutarco, Platone e la tradizione accademica*, in M. JUFRESA-F. MESTRE-PILAR GÓMEZ-P. GILABERT, *Plutarc a la seva època: Paideia i Societat*, Barcelona 2005, pp. 217-23; P. DONINI, *L'eredità accademica e i fondamenti del platonismo in Plutarco*, in M. BARBANTI-G. GIARDINA-P. MANGANARO (a cura di), *Henosis kai philia. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania 2002, pp. 247-73; A.M. IOPPOLO, *La posizione di Plutarco nei confronti dello scetticismo*, in I. GALLO (a cura di), *La biblioteca di Plutarco*, Napoli 2004, pp. 289-310; e J. OPSOMER, *In search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Brussel 1998.

<sup>3</sup>Cfr. P. DONINI, *Il trattato filosofico in Plutarco*, in I. GALLO-C. MORESCHINI (a cura di), *I generi letterari in Plutarco*, Napoli 2000, pp. 133-45; e I. GALLO, *Forma letteraria nei 'Moralia' di Plutarco*, in «ANRW» II 34, 4 (1998), pp. 3511-40.

<sup>4</sup>H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, 8 Aufl. Abdruck der dritten mit Nachtragen, Band I-II von H. Diels, Band III Wortregister vom W. Kranz, Stellen- und Namenregister von H. Diels, Berlin 1903 (traduzione italiana a cura di G. Giannantoni, Roma-Bari 1981).

<sup>5</sup>H. USENER (edidit), *Epicurea*, Lipsiae 1887 (rist. Roma 1963; Stuttgartiae 1966 e, con trad. it. a cura di I. Ramelli, Milano 2002).

Il mio studio, pur inserendosi all'interno di questa tradizione in quanto non è stato pensato come un commentario continuo dell'*adversus Colotem* ma come un'analisi di alcune specifiche tematiche che emergono dalle pagine plutarchee, discute tuttavia tali tematiche cercando di non decontestualizzarle mai dalla struttura complessiva dell'opera<sup>6</sup>. D'altronde, all'inizio dell'opera è lo stesso Plutarco a rimproverare a Colote di aver «separato alcune sentenze dai loro contesti originali e trascinato così vuoti frammenti» che non aiutano affatto la comprensione<sup>7</sup>: non sarebbe quindi appropriato leggere l'*adversus Colotem*, usando un metodo che Plutarco critica apertamente. Consapevole, quindi, dell'importanza di leggere l'opera nella sua interezza, in Appendice ne presento la prima traduzione italiana integrale.

In questo studio, l'*adversus Colotem* è considerato come un ottimo *specimen* del ruolo che ebbe la polemica nel mondo antico. Nell'antichità, ma forse non solo in quella, decidere contro chi argomentare era infatti particolarmente importante, in quanto la polemica rappresentava anche uno strumento fondamentale per costruire la propria filosofia. E l'*adversus Colotem* è, da questo punto di vista, doppiamente interessante, poiché testimonia sia la polemica di Colote contro i filosofi nominati nel suo libello sia quella, di quasi tre secoli successiva, di Plutarco contro l'epicureo<sup>8</sup>. In questo lavoro, poi, ho rivolto una particolare attenzione alla polemica di Colote contro Arcesilao e alla conseguente difesa plutarchea di quest'ultimo contro Colote. Colote, Arcesilao e Plutarco sono quindi i “protagonisti” di questo lavoro. A ciascuno di essi è, infatti, dedicato un intero capitolo e ho appunto cercato di ricostruire la loro filosofia principalmente dai dibattiti che questi filosofi intrattennero con le scuole rivali.

Il II capitolo è dedicato alla ricostruzione della vita e della produzione letteraria di Colote. A tale scopo ho, dunque, analizzato tutte le testimonianze in nostro possesso riguardanti l'epicureo, ossia i passi ercolanesi in cui compare il nome di Colote (II.2), le due opere colotee preservatesi nei papiri di Ercolano (II.3), i riferimenti presenti in Proclo e Macrobio (II.4) e infine ovviamente l'*adversus Colotem*, inteso qui come fonte per il

---

<sup>6</sup> Considerare l'opera nella sua interezza si è rivelata un'operazione proficua in tutti i capitoli. Nel I capitolo per definire l'opera un anti-commentario; nel II per individuare in Colote l'iniziatore della polemica epicurea contro lo scetticismo accademico; nel III per approfondire l'interpretazione unitaria dell'Accademia sostenuta da Plutarco; e infine nel IV per attribuire ad Arcesilao la testimonianza riguardante lo scetticismo accademico.

<sup>7</sup> Cfr. *adv. Col.* 1108 D.

<sup>8</sup> Per quanto possibile, dunque, ho cercato di tener separati il libro coloteo da quello plutarcheo, al fine di evidenziare al meglio le analogie e le differenze; pur rimanendo consapevole del fatto che talora vi è il rischio di cadere in una *petitio principii* in quanto l'*adversus Colotem* rappresenta l'unica fonte per il *Sul fatto che non si possa affatto vivere secondo le dottrine degli altri filosofi*. Tuttavia, ho preferito correre il rischio per non appiattire il testo coloteo su quello plutarcheo o *viceversa*.

pensiero di Colote (II.5). Il confronto tra questi passi ha permesso di evidenziare alcune caratteristiche peculiari della riflessione colotea. Esse si identificano nello spirito fortemente acrimonioso della filosofia colotea – evidente anche solo dai titoli delle sue opere, tutti costruiti a partire da una riflessione polemica<sup>9</sup> –, nella centralità che il concetto di evidenza (ἐνάργεια) assume quale criterio per valutare le altrui filosofie e, infine, nell'assunto fondamentale che qualsiasi riflessione teorica deve tramutarsi in coerenti azioni pratiche. Contrariamente a quanto spesso sostenuto, questi tre aspetti sono presenti in tutte le testimonianze pervenute e rappresentano dunque il nucleo del pensiero di Colote. Nei paragrafi finali ho poi approfondito la polemica di Colote contro Arcesilao. Colote, infatti, fu il primo epicureo a impegnarsi in un dibattito contro lo scetticismo accademico, che criticò tanto per i suoi presupposti epistemologici, che contraddicono nettamente il dogma epicureo della veridicità di tutte le sensazioni, quanto per le sue conseguenze etico-pratiche. Come può agire Arcesilao – si domanda Colote – e rimanere tuttavia coerente con il suo scetticismo? Se agisce, infatti, egli si contraddice, in quanto deve ammettere di possedere una qualche, seppur minima, conoscenza del mondo esterno in base alla quale agire. Ma, se vuole rimanere coerente con i suoi requisiti epistemologici, egli è condannato all'inattività. Colote, dunque, fu il primo epicureo a rivolgere contro lo scetticismo accademico l'accusa di ἀπραξία e la sua polemica avrà in seguito grande fortuna nella scuola epicurea.

Il III capitolo è dedicato alla difesa plutarchea della filosofia di Arcesilao, che per Plutarco rappresentò la difesa della sua stessa tradizione filosofica. Da platonico e da sostenitore dell'interpretazione unitaria dell'Accademia, Plutarco si sentì infatti in dovere di preservare Arcesilao dagli attacchi dell'epicureo Colote, a maggior ragione se si considera che Arcesilao era stato eletto scolarca della scuola platonica nel 268 a.C. circa. L'*adversus Colotem* rappresenta, dunque, anche un'apologia del Platonismo contro il materialismo e il sensismo epicureo. Tuttavia, dal III a.C. al I sec. d.C. la filosofia platonica aveva subito diversi cambiamenti: l'interpretazione del Platonismo di Arcesilao non corrisponde affatto a quella di Plutarco e non solo perché Plutarco non fu un filosofo scettico, ma anche perché la stessa filosofia platonica era stata ripensata e riformulata nei quasi quattro secoli che separano Plutarco da Arcesilao. La difesa di quest'ultimo e la polemica contro Colote rappresentarono, dunque, per Plutarco un'occasione per costruire la sua identità filosofica e declinare la sua formulazione di Platonismo (III.1 e III.5). Non

---

<sup>9</sup> Tutti i quattro titoli di Colote sono, infatti, di natura polemica: *Contro il Liside di Platone*, *Contro l'Eutidemo di Platone*, *Contro il mito nella Repubblica di Platone* e *Sul fatto che non si possa affatto vivere secondo le dottrine degli altri filosofi*.

deve essere infatti dimenticato che nell'*adversus Colotem* Plutarco si prodigò anche per difendere “il divino” Platone dagli attacchi di Colote. Nella stessa opera, perciò, convivono due diverse immagini di Platonismo: l’una incentrata sul dualismo metafisico, ossia sulla tesi che vi è una differenza tanto ontologica quanto epistemica tra mondo intellegibile e mondo sensibile (III.2); e l’altra, invece, che evidenzia i limiti della conoscenza sensibile e che raccomanda, dunque, un conseguente atteggiamento di cautela (III.3 e III.4). Comprendere come Plutarco sia riuscito nell’impresa di tenere insieme queste due differenti interpretazioni di Platonismo può aiutare a comprendere meglio la peculiare forma di Platonismo che egli intese elaborare.

Infine, l’ultimo capitolo è interamente dedicato ad Arcesilao e, in particolar modo, alla teoria dell’azione che questi formulò per rispondere all’accusa di ἀπραξία. Insieme a un passo di Sesto Empirico (*adversus mathematicos* VII 158), l'*adversus Colotem* è infatti l’unica testimonianza a riportare il criterio di azione di Arcesilao. Nell’opera plutarchea tale criterio è enucleato in base a tre differenti risposte all’accusa di ἀπραξία. Attraverso le prime due Arcesilao intese difendersi dall’accusa di totale inattività; mentre la terza risposta garantisce allo scettico, almeno nelle intenzioni di Arcesilao, la possibilità di compiere azioni motivate e razionali, ossia quelle azioni che seguono una deliberazione e perseguono uno scopo. Per Arcesilao, dunque, lo scettico non è condannato all’ἀπραξία. Al contrario egli può agire, pur continuando a trattenere l’assenso, perché per agire è sufficiente essere colpiti da una rappresentazione esterna e subire un impulso che spinge verso essa (IV.4); o, ancora, perché egli tende naturalmente verso il bene (IV.5); o, infine, perché lo scettico può affidarsi ai fenomeni e seguire così la guida di ciò che appare (IV.6). L’analisi di queste tre diverse formulazioni del criterio d’azione dello scettico ha permesso inoltre di attribuire con una ragionevole attendibilità ad Arcesilao la paternità della teoria dell’azione che ne scaturisce. Contrariamente a quanto sostenuto da alcuni studiosi<sup>10</sup>, dunque, la testimonianza direttamente riferibile ad Arcesilao non termina in *adversus Colotem* 1122 A linea 7, ma prosegue fino a 1123 A linea 2.

A queste tre sezioni ho premesso un capitolo iniziale, dedicato all’analisi della struttura compositiva dell'*adversus Colotem*. In particolar modo, ho tentato di dimostrare che l’opera fu pensata da Plutarco come un anti-commentario dello scritto coloteo *Sul fatto che non si possa affatto vivere seguendo le dottrine degli altri filosofi*. L'*adversus Colotem*

---

<sup>10</sup> Cfr. C. LÉVY, *Le concept de doxa, des Stoïciens à Philon d’Alexandrie: essai d’étude diachronique*, in J. BRUNSCHWIG-M.C. NUSSBAUM (eds.), *Passions and Perceptions*, cit., pp. 250-84, specialmente p. 266-9; J. OPSOMER, *In Search of the Truth*, cit., p. 90 e sgg.; e P. VANDER WAERDT, *Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies» xxx (1989), pp. 225-267, in particolare p. 246 n. 54 e p. 260.

è, infatti, costruito accostando una parafrasi dello scritto coloteo (citazione di un lemma, parafrasato o *verbatim*) alla replica plutarchea. La scelta di tale genere letterario da parte di Plutarco non fu affatto casuale, non solo perché Colote stesso compose due, o più probabilmente tre, anti-commentari a dialoghi platonici, ma anche perché, appoggiandosi al testo coloteo, Plutarco poteva condurre la sua polemica in maniera più libera e meno sistematica. D'altronde, è proprio grazie al fatto che l'*adversus Colotem* è un anti-commentario del libello coloteo che noi possiamo ricostruire ancora oggi la struttura di quest'ultimo. Plutarco ha così, involontariamente, assicurato a Colote una fama longeva.

## CAPITOLO I

### *Genesi e struttura dell'adversus Colotem di Plutarco*





### I.1: Plutarco e l'Epicureismo

Plutarco scrisse almeno otto opere contro la filosofia epicurea, di cui però sfortunatamente solo tre sono giunte fino a noi: πρὸς Κωλώτην (*adversus Colotem*, Catalogo di Lampria num. 81); ὅτι οὐδ' ἡδέως ζῆν ἔστι κατ' Ἐπίκουρον (*non posse suaviter vivi secundum Epicurum*; 82); εἰ καλῶς εἴρηται τὸ λάθε βιώσας (*an recte dictum sit latenter vivendum esse*). Le altre cinque, pur citate nel Catalogo di Lampria, sono andate perdute: περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν πρὸς Ἐπίκουρον (133); περὶ τῶν Ἐπικουρείων ἐναντιομάτων (129); ὅτι παραδοξότερα οἱ Ἐπικούρειοι τῶν ποιητῶν λέγουσι (143); πρὸς τὴν τοῦ Ἐπικούρου ἀκρόασιν περὶ θεῶν (80); περὶ βίων πρὸς Ἐπίκουρον (159). È significativo il fatto che Plutarco scrisse un egual numero di opere anche contro la filosofia stoica; e, anche in questo caso, la sorte ha voluto che se ne siano conservate solamente tre<sup>1</sup>, mentre le altre cinque siano andate perdute<sup>2</sup>. La corrispondenza nel numero delle opere polemiche e, in alcuni casi<sup>3</sup>, anche nei titoli induce a ritenere che Plutarco volle criticare le due più importanti filosofie avversarie, seguendo una precisa strategia parallela. A ulteriore conferma di ciò va citato lo scritto diretto contemporaneamente contro entrambe le scuole dal titolo Στωϊκῶν καὶ Ἐπικουρείων ἐκλογαὶ καὶ ἔλεγκοι (148)<sup>4</sup>.

Come hanno sostenuto diversi studiosi, non è corretto parlare di una “trilogia antiepicurea”, dato che l'*an recte dictum sit latenter vivendum esse* ha pochi legami, o legami meno vincolanti, con le altre due opere anti-epicuree. Esso, infatti, appartiene a un diverso genere letterario, quello della declamazione retorica<sup>5</sup>, e la sua forma stilistica non

<sup>1</sup> Le opere *contra Stoicos* a noi pervenute sono: περὶ Στωϊκῶν ἐναντιομάτων (*de Stoicorum repugnantibus*; 76); περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωϊκοὺς (*de communibus notitiis adversus Stoicos*); ὅτι παραδοξότερα οἱ Στωϊκοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσι (*stoicos absurdiora poetis dicere*; 79).

<sup>2</sup> Esse sono: περὶ δικαιοσύνης πρὸς Χρύσιππον βιβλία γ' (59); περὶ συνηθείας πρὸς τοὺς Στωϊκοὺς (78); αἰτίαι τῶν περιφερομένων Στωϊκῶν (149); περὶ τοῦ πρώτου ἐπομένου πρὸς Χρύσιππον (152); περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν πρὸς τοὺς Στωϊκοὺς (154).

<sup>3</sup> Cfr. numeri 79 e 143; 154 e 133; 76 e 129.

<sup>4</sup> Come giustamente fa notare D. BABUT, *Plutarque et le stoicisme*, Paris 1969, pp. 21-4 (traduzione italiana, Milano 2003), questo elenco è profondamente incompleto, perché include solo le opere nel cui titolo sono citati direttamente gli Stoici, gli Epicurei o il nome di qualche significativo rappresentante di tali scuole. Ma nel catalogo di Lampria sono annoverate molte altre opere in cui, seppur senza alcun riferimento esplicito, una polemica contro le scuole avversarie è da ritenersi comunque certa. Si pensi, ad esempio, al περὶ εἰμαρμένης, al πὼς ἂν τις αἰσθοίτο ἑαυτοῦ προκόποντος ἐπ' ἀρετὴν, o anche agli scritti di psicologia animale in cui Plutarco si schiera decisamente contro l'antropocentrismo stoico. Ciò dimostra, dunque, che l'appartenenza di uno scritto al genere polemico, e più nello specifico al complesso delle opere *contra Stoicos* o *contra Epicureos*, deve essere valutata caso per caso e, talvolta, la valutazione porta a risultati inattesi e interessanti (cfr. G. ROSKAM, *Plutarch Against Epicurus on Affection for Offspring*, in G. ROSKAM-L. VAN DER STOCKT (eds.), *Virtues for the People*, Leuven 2011, pp. 175-201).

<sup>5</sup> Come hanno sostenuto, con convincenti e condivisibili argomentazioni, A. BARIGAZZI, *Una declamazione di Plutarco contro Epicuro: il "De latenter vivendo"*, in «Prometheus» XVI (1990), pp. 45-64; e I. GALLO, *La polemica antiepicurea nel De latenter vivendo di Plutarco: osservazioni e note esegetiche*, in GIANNANTONI G.-GIGANTE M. (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, Napoli 1996, pp. 929-37 (ora anche in I. GALLO, *Parerga Plutarchea*, Napoli 1999, pp. 175-84). Al contrario K. ZIEGLER, *Plutarchos von Chaironeia*, in A.F. PAULY-G. WISSOWA (hrsgb.), *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, XXI (1951), coll.

sembra sempre così curata come accade invece spesso negli scritti plutarchei. Al contrario, l'*adversus Colotem* e il *non posse suaviter vivi secundum Epicurum* formano un binomio quasi inscindibile: sono entrambi dei dialoghi, che vedono come protagonisti gli stessi interlocutori. Inoltre, l'inizio del *non posse* si richiama direttamente all'*adv. Col.*, in quanto è scritto che Plutarco e la sua cerchia di amici vollero continuare a discorrere del libro di Colote, non paghi della discussione avuta il giorno precedente che è appunto quella riportata nell'*adv. Col.*<sup>6</sup>. Infine, anche la tradizione manoscritta conferma che i tre trattati epicurei non furono recepiti, e quindi verosimilmente neanche concepiti, come una trilogia: la tradizione, infatti, non è unitaria e i tre scritti hanno subito destini diversi fino all'edizione di Stephanus (1572), quando comparvero per la prima volta in ordine consequenziale<sup>7</sup>.

Il vigore con il quale Plutarco criticò i dogmi del Giardino è più che comprensibile, se si considera che ai suoi tempi l'Epicureismo era una filosofia ancora molto praticata e una scuola in grado di richiamare molti allievi<sup>8</sup>. Che l'Epicureismo non fosse per Plutarco una dottrina morta, ma un'insidia reale per il suo Platonismo è infatti confermato dal numero di amici epicurei che compaiono nei *moralia*, tra i quali possono essere ricordati Beoto (*quaest. conv.* 673 C e sgg., 720 E e sgg.; *de pyth. orac.* 396 D e *passim*), Alessandro (*quaest. conv.* 635 A e sgg.) e Zopiro (*quaest. conv.* 653 C e sgg.)<sup>9</sup>. Sebbene Plutarco talora mostri antipatia nei confronti di un conoscente epicureo, nella maggior parte dei casi egli seppe distinguere la persona dal dogma<sup>10</sup> e continuare, dunque, ad avere rapporti cordiali e amichevoli anche con rappresentanti della scuola epicurea.

636-962 (traduzione italiana, Brescia 1965) collocava l'*an recte* tra gli scritti di «scritti filosofici di carattere scientifico» (p. 87-8 e 160 e sgg. della traduzione italiana, alla quale mi riferirò per tutti i rimandi a quest'opera).

<sup>6</sup> *Non posse* 1086 D: «Orbene, ho già scritto precedentemente quel che ci venne in mente di dire contro di lui [scil. Colote]. Ma poiché anche dopo la conclusione della lezione, nel corso della passeggiata, furono formulati diversi discorsi contro la setta, ho ritenuto opportuno riassumere anche questi (ὅσα τοίνυν ἡμῖν ἐπὶ ἤλθεν εἰπεῖν πρὸς αὐτὸν ὑπὲρ τῶν φιλοσόφων ἐγράφε πρότερον. ἐπεὶ δὲ καὶ τῆς σχολῆς διαλυθείσης ἐγένοντο λόγοι πλείονες ἐν τῷ περιπάτῳ πρὸς τὴν αἵρεσιν, ἔδοξε μοι καὶ τούτους ἀναλαβεῖν)» (traduzione di F. SIRCANA, *Non è possibile vivere felici seguendo Epicuro*, Como-Pavia 1997). Questa forte connessione fra l'*adv. Col.* e il *non posse* fu colta già da P. Gassendi, che infatti definì l'*adv. Col.* «prior in Coloten libro» (*Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita moribus placitisque Epicuro*, Lyon 1649, p. 116).

<sup>7</sup> Per le questioni relative alla tradizione manoscritta cfr. I. GALLO, *Plutarco. Se sia ben detto vivi nascosto*, Napoli 2000, p. 22 e sgg.

<sup>8</sup> Cfr. J. FERGUSON, *Epicureanism under the Roman Empire*, in «ANRW» II 36.4 (1990), pp. 2257-2327.

<sup>9</sup> Elenchi degli amici epicurei di Plutarco si trovano in K. ZIEGLER, *Plutarco*, cit., p. 41-77; J. HERSHBELL, *Plutarch and Epicureanism*, in «ANRW» Band II 36.5 (1992), pp. 3353-83, specialmente pp. 3355-7; e J. BOULOGNE, *Plutarque dans le miroir d'Épicure. Analyse d'une critique systématique de l'épicurisme*, Villeneuve d'Ascq 2003, p. 18. S

<sup>10</sup> In modo analogo, l'ostilità di Plutarco nei confronti della filosofia stoica non gli impedì di apprezzare il comportamento di alcuni suoi rappresentanti, come si evince, ad esempio, dalla *Vita di Catone* (cfr. D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, cit., pp. 167-9).

Inoltre, attraverso queste amicizie Plutarco poté ottenere informazioni di prima mano relative alla filosofia epicurea e, contemporaneamente, discutere con i suoi amici di questioni problematiche, colmando così sue eventuali lacune. Ma, come noto, Plutarco fu anche un lettore assiduo e un bibliofilo. Egli, infatti, non si accontentava dei libri presenti nella sua biblioteca di Cheronea e più di una volta si lamentò che in essa non erano contenute tutte le opere che egli avrebbe voluto avere<sup>11</sup>. Per questo, nei suoi assidui viaggi verso Atene, Roma e Alessandria, frequentò le biblioteche locali ed ebbe così modo di consultare diversi libri, tra i quali anche libri di Epicurei, come confermano le numerosissime citazioni e allusioni a opere di Epicurei presenti nel *corpus Plutarcheum*.

Plutarco infatti rimanda frequentemente, e molto spesso con precisione, agli scritti del fondatore Epicuro. Egli cita, solo per ricordarne alcuni: *Sulla natura* (due citazioni nell'*adv. Col.*, verosimilmente dello stesso passo, riportato però una volta con *κένόν* – in 1124 A – e l'altra con *τόπος*, in 1112 E)<sup>12</sup>; *Simposio* (citato sei volte, di cui cinque nelle *quaest. conv.* e una nell'*adv. Col.*); *Aporie* (di nuovo citato nell'*adv. Col.* e anche nel *non posse*). A queste si aggiungono numerosi riferimenti, anche letterari, all'epistolario di Epicuro (ben tredici rimandi nei soli *adv. Col.* e *non posse*) e alcune citazioni dalle *Massime Capitali*. Tuttavia anche così l'elenco non è completo, perché Plutarco lesse sicuramente anche gli scritti di altri Epicurei, tra cui ad esempio alcune opere di Colote e Metrodoro<sup>13</sup>. Inoltre, non bisogna dimenticare che si possono trovare molte allusioni a opere di Epicuro o di Epicurei, senza che vi sia però un riferimento diretto ad esse. Queste numerosissime citazioni, oltre a fare di Plutarco una delle fonti principali per lo studio dell'Epicureismo, dimostrano chiaramente che: «Plutarch himself read many Epicurus' writings, and though he may have made use of the polemical treatises of Academics, such as Clitomachus, these were certainly not his main sources for his knowledge of Epicurus»<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. *vita Demosth.* 2.1 e *de E* 384 E.

<sup>12</sup> Plutarco, dunque, non aiuta per la costituzione del paragrafo 39 dell'*Epistola a Erodoto*. Per l'analisi della discussione filologica nata intorno al passo dell'epistola e per le ragioni a favore di entrambe le integrazioni cfr. E. SPINELLI-F. VERDE (a cura di), *Epicuro. Epistola a Erodoto*, Introduzione di Emidio Spinelli, Traduzione e Commento di Francesco Verde, Roma 2010, specialmente pp. 89-93.

<sup>13</sup> Cfr. K. ZIEGLER, *Plutarco*, cit., p. 341. Per l'elenco completo e accurato delle citazioni cfr. J. HERSHBELL, *Plutarch and Epicureanism*, cit., pp. 3357- 63; e G. ROSKAM, *Plutarch as a Source for Epicurean Philosophy. Another Aspect of his Nachleben*, in «Plutarchos» IV (2006/2007), pp. 67-82 (specialmente pp. 70-1, e l'utile distinzione ivi proposta tra “verbatim quotations of self-contained units”, “introduction of technical terms and concepts” e “paraphrases”).

<sup>14</sup> J. HERSHBELL, *Plutarch and Epicureanism*, cit., p. 3360-1. Analoghe conclusioni sono espone da J. BOULOGNE, *Plutarque dans le miroir d'Épicure*, cit., specialmente p. 215 e sgg. Cfr. anche K. ZIEGLER, *Plutarco*, cit., p. 161: «Egli indubbiamente lesse anche scritti polemici [...] provenienti dall'Accademia. Ma voler pensare ch'egli abbia trovato più o meno pronto il materiale in quelle fonti e l'abbia rifiuto conferendogli soltanto una forma personale, significa sottovalutare troppo l'autore e la sua opera». *Contra*

Questa conclusione può valere anche per il περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ<sup>15</sup> ζῆν ἔστι di Colote, al quale Plutarco intese rispondere con l'*adv. Col*<sup>16</sup>. Diverse considerazioni, infatti, rendono praticamente certa l'ipotesi che Plutarco conobbe e lesse direttamente il testo coloteo. Innanzitutto, è Plutarco stesso a informarci che lui e la sua cerchia di amici-allievi avevano «finito di leggere il libro [coloteo] da poco tempo» e che si erano sentiti in dovere di rispondere punto su punto alle accuse mosse dall'epicureo<sup>17</sup>. Così, tutto l'*adv. Col.* è costruito accostando una parafrasi dello scritto dell'epicureo alle relative obiezioni plutarchee. Esso, quindi, rappresenta un ottimo esempio di come si svolgeva una lezione (è, infatti, definito ἡ σχολή in *non posse* 1086 D) alla “scuola”<sup>18</sup> di Plutarco a Cheronea: lettura di un testo, commento e discussione

Usener, secondo il quale Plutarco attinse la sua conoscenza dell'Epicureismo «dai dottissimi libri di Clitomaco e di un altro Accademico» (H. USENER, *Epicurea*, Lipsiae 1887; traduzione italiana a cura di I. Ramelli, Milano 2007, p. 42).

<sup>15</sup> La presenza del termine οὐδὲ al posto del semplice οὐκ e il fatto che esso non sia seguito da una seconda negazione ha portato gli studiosi a formulare diverse traduzioni e interpretazioni. Sia E. BIGNONE (*L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Presentazione di V.E. Alfieri, II voll., Firenze 1973, rist. Milano 2007, p. 17: per i riferimenti alle pagine di quest'opera si segnalerà sempre la numerazione della ristampa) che E. KECHAGIA (*Plutarch Against Colotes, A Lesson in History of Philosophy*, Oxford 2011, p. 109-10) danno al termine il significato di “neppure”, “even to”. In questo modo, però, entrambi sono costretti a integrare il titolo coloteo e a proporre una seconda attività che, secondo Colote, le dottrine degli altri filosofi renderebbero impossibile attuare. Secondo E. Bignone (che si appoggia su un frammento di Diogene di Enoanda – fr. 7 col. II, 8-12 Smith – nel quale riecheggerebbe il titolo coloteo) essa sarebbe da indentificare con la ricerca della verità e, dunque, il senso del titolo sarebbe “Sul fatto che secondo le dottrine degli altri filosofi non è possibile né vivere, né trovare la verità”. Secondo Kechagia, invece, la contrapposizione sarebbe tra lo ζῆν e l'εὖ ζῆν, come si evincerebbe da *adv. Col.* 1108 C (ma su questo passo cfr. *infra*, p. 35 n. 113) e dunque la traduzione proposta è “On the fact that according to the doctrines of the other philosophers it is impossible even to live, let alone to live a good life” (corsivo di E. Kechagia, p. 110). A mio avviso tali traduzioni rischiano di sovrainterpretare il senso del titolo coloteo e, dunque, preferisco tradurre οὐδὲ con “affatto, assolutamente”, significato riportato sia nel LSJ che da J.D. DENNISTON, *The Greek Particles*, Oxford 1954<sup>2</sup> (p. 197: «as an emphatic negative ‘not at all’»). Per la doppia dicitura del titolo del libro coloteo cfr. *infra*, p. 55 n. 49.

<sup>16</sup> Tranne in un passo dell'*adv. Col.* (1128 A), Plutarco sembra non conoscere gli altri tre scritti colotei, di cui due noti attraverso i ritrovamenti papiracei di Ercolano e uno tramite tradizione indiretta (su questa questione e sugli scritti colotei cfr. *infra*, pp. 60-8; pp. 72-3).

<sup>17</sup> Cfr. 1107 E-F: «ἐναγχος οὖν ἀναγινωσκομένου τοῦ συγγράμματος» e 1108 B: «ὑπὲρ γε μέντοι παντός Ἑλλήνων στρατοῦ τῶν ἄλλων φιλοσόφων [...] αἰσχρὸν σιωπᾶν». Cfr. anche l'espressione “avere tra le mani” che compare in più punti dell'opera (*adv. Col.* 1107 E, 1108 D, 1115 A-B e cfr. *infra*, p. 133). Tutte le traduzioni dell'*adv. Col.* sono mie e si basano, dove non altrimenti segnalato, sull'edizione di B. EINARSON-P.H. DE LACY (eds.), *Plutarch. Moralia volume XIV*, Cambridge (Mass.)-London 1967.

<sup>18</sup> Sulla esistenza di una vera e propria scuola di Plutarco a Cheronea non c'è accordo tra gli studiosi, anche se Ziegler sembra considerarlo un dato certo (*op. cit.*, pp. 37-41). Per una buona descrizione di come era verosimilmente strutturata la “scuola” di Plutarco a Cheronea cfr. C. SANTANIELLO, *Rapporti fra generi letterari e pubblico nel corpus plutarcheo*, in I. GALLO-C. MORESCHINI (a cura di), *I generi letterari in Plutarco*, Napoli 2000, pp. 271-86 (specialmente pp. 284-6). Questi da un lato esprime ragionevoli dubbi sulla possibilità di considerare *quaest. conv.* VIII. 717 A una testimonianza a favore dell'esistenza della scuola (come invece fa K. ZIEGLER, *op. cit.*, p. 38); dall'altro, però, propone di pensare a tale scuola come una comunità divisa in «due categorie di persone: gli anziani, rappresentati di volta in volta dal padre o da qualcuno dei fratelli o degli amici di Plutarco; e i giovani» (p. 284). È comunque indubbio che Plutarco tenne delle lezioni anche nella sua città natale, come è dimostrato dal fatto che alcune sue opere nacquero proprio per assecondare le esigenze di amici e/o allievi che non potevano recarsi a Cheronea (si pensi ad esempio il *de tranquillitate animi*, che è composto in forma epistolare dedicata all'amico romano Paccio). È inoltre interessante notare che Aulio Gellio ricorda che alla scuola del platonico Tauro, probabilmente un

tenuti dal maestro con partecipazione, più o meno attiva, dei presenti. Che l'*adv. Col.* sia una riproposizione scritta di un discorso orale tenutosi alla “scuola” di Plutarco è confermato dalle prime righe del testo, quando Plutarco si rivolge a Saturnino dicendo: «io credo, dunque, che volentieri tu leggeresti attentamente un resoconto per iscritto di ciò che ci è venuto il desiderio di dire contro Colote»<sup>19</sup>.

In secondo luogo, l'accuratezza e la precisione con le quali sono riportate le citazioni dello scritto coloteo e il fatto che spesso esse sono citazioni *verbatim*<sup>20</sup> confermano che Plutarco aveva a disposizione lo scritto dell'epicureo<sup>21</sup>. Ovviamente, ciò non significa che Plutarco riportò sempre gli *ipsissima verba* di Colote; al contrario, molto verosimilmente egli si conformò alla modalità antica di citazione dei testi, che si differenzia notevolmente da quella moderna soprattutto per un maggior grado di libertà nel riportare i passi<sup>22</sup>. È, quindi, lecito supporre che Plutarco talora modificò il testo coloteo, magari invertendo l'ordine di alcune parole o cambiandone delle altre e per questo, come rileva giustamente E. Kechagia<sup>23</sup>, le sue citazioni non possono essere considerate dei “frammenti” del περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστι. Tuttavia, ciò non sminuisce l'attendibilità di Plutarco quanto ai contenuti e alla struttura generale dello scritto coloteo.

Un ulteriore indizio a favore dell'ipotesi che Plutarco lesse direttamente l'opera di Colote emerge qualora si consideri che, stando almeno alle testimonianze in nostro possesso, nessun accademico prima di Plutarco si prese l'onere di rispondere all'opera di Colote. Ciò significa che Plutarco – al contrario di quanto accade per la polemica anti-stoica – non aveva a disposizione alcun testo accademico, al quale richiamarsi e da usare

discepolo dello stesso Plutarco, le lezioni erano strutturate esattamente in questo modo: lettura di un testo e dibattito (*noctes atticae* 1.26, 17.20).

<sup>19</sup> Cfr. *adv. Col.* 1107 E: «ἃ δὲ ἡμῖν ἐπὶ ἤλθεν εἰπεῖν πρὸς τὸν Κωλώτην, ἡδέως ἂν οἶομαί σε γεγραμμένα διελθεῖν». Su questo passo cfr. *infra*, pp. 42-3. Altri testi plutarchei sono presentati come il resoconto scritto di “lezioni” o “discorsi” avvenuti oralmente, tra questi basti ricordare il *de E apud Del.* (384 D-385 B) e le *quaest. conv.* (612 C-E).

<sup>20</sup> Cfr., ad esempio, 1110 C: «κατὰ λέξιν ταῦτα γέγραφε»; 1113 B, passo nel quale Plutarco mostra di sapere quali righe esatte del poema empedocleo erano citate nello scritto coloteo; 1116 F; 1117 D; 1119 D; 1120 D; e 1124 D.

<sup>21</sup> Cfr. J. OPSOMER, *In search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Brussels 1998, p. 84: «[...] there is no reason to assume that Plutarch did not have Colotes' book at disposal. The comprehensiveness and the fullness of detail of his account of Colotes' argumentation almost exclude that he had not read his work».

<sup>22</sup> Per le modalità antiche di citazione di un testo e per la possibilità di usare tali citazione come fonte dei filosofi antichi cfr.: S. MAKIN, *How can we find out what ancient philosopher said?*, in «Phronesis» XXXIII (1988), pp. 121-32; R.W. SHARPLES, *The problem of sources*, in M.G. GILL-C. PELLEGRIN (edd.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford 2006, pp. 430-7; e J. WHITTAKER, *The value of indirect tradition in the establishment of Greek philosophical texts or the art of misquotation*, in J.N. GRANT (ed.), *Editing Greek and Latin Texts*, New York 1989, pp. 63-95. Per l'indice delle citazioni presenti nell'opera di Plutarco cfr., invece, W.C. HELMBOLD-E.N. O'NEIL, *Plutarch's Quotations*, Baltimore 1959.

<sup>23</sup> Cfr. E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., p. 87 e n. 18.

come fonte per la sua battaglia contro Colote. Sebbene il fatto che un tale testo non sia pervenuto non significa necessariamente che esso non sia esistito, tuttavia è molto significativo che neanche nella lunga e complessa tradizione indiretta sia possibile ritrovare un accenno ad esso. Se, infatti, fosse esistito un testo accademico antecedente a Plutarco e contenente la risposta scettica alle obiezioni epicuree mosse da Colote, è già difficile credere che Plutarco non ne dia notizia nell'*adversus Colotem*, ma è ancor più difficile sostenere che nessun autore, benevolo o ostile nei confronti dell'Accademia, lo abbia mai nominato, o anche solo accennato, nel corso dei tre secoli che separano la composizione dell'opera plutarchea da quella di Colote<sup>24</sup>.

Infine, l'ipotesi che Plutarco lesse di prima mano lo scritto coloteo diviene ancor più credibile, se si considera il metodo plutarcheo di lettura, studio e composizione di opere. Da un passo del *de tranquillitate animi*, infatti, sappiamo che Plutarco era solito ricorrere a ὑπομνήματα, nei quali riuniva e rielaborava per suo uso personale raccolte di estratti riguardanti diverse questioni<sup>25</sup>. Secondo H. Cherniss, Plutarco sarebbe ricorso a degli ὑπομνήματα anche per la composizione dei trattati *contra Stoicos*. In questi notebooks «when he was a student<sup>26</sup> in Athens he must have kept quotations taken from the books that he read and résumés of passages with comments of his own perhaps and those that he heard in the Academy»<sup>27</sup>. Un'analoga procedura si può, dunque, forse ipotizzare anche per la stesura dell'*adv. Col.*: Plutarco, infatti, potrebbe essersi appuntato in un suo ὑπόμνημα alcuni passaggi significativi dello scritto coloteo, insieme alle sue obiezioni. Questa ipotesi non mi sembra contraddire l'origine "scolastica" dell'*adv. Col.*, soprattutto se si considera che la composizione dell'opera, molto verosimilmente, non seguì

<sup>24</sup> Cfr. P. VANDER WAERDT, *Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies» XXX (1989), pp. 225-267; p. 229 n. 11: «Since no Academic prior to Plutarch is attested to have answered the Epicurean *apraxia* argument, it is unlikely that he is relying upon some earlier Academic source. Plutarch plainly has Colotes' book before him, and I see no reason to doubt his claim that his refutation originated in oral discussion within his school».

<sup>25</sup> Cfr. *de tranq. animi*, 464 F: «ἀνελεξάμην περὶ εὐθυμίας ἐκ τῶν ὑπομνημάτων ὧν ἐμαυτῷ πεποιημένος ἐτύγγανον». Per l'analisi di tale passo rimando a: L. VAN DER STOCKT, *Three Aristotles equal but One Plato: on a Cluster of Quotations in Plutarch*, in A. PÉREZ JIMÉNEZ-J. GARCÍA LÓPEZ- R.M. AGUILLAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Madrid 1999, pp. 127-40; ID., *A Plutarch Hypomnema*, in «American Journal of Philology» CXX (1999), pp. 575-99; T. DORANDI *Nell'officina dei classici*, Roma 2007, specialmente p. 29 e sgg.; e M. BONAZZI, *Tra Atene e Palestina: il «De anima di Plutarco» e i Cristiani*, «Koinonia» XXIV (2000), pp. 5-46 (specialmente pp. 20-9).

<sup>26</sup> Come gli studi di J. Glucker hanno mostrato, molto verosimilmente l'Accademia platonica ai tempi di Plutarco non era più una scuola istituzionalmente riconosciuta (cfr. J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen 1978). Tuttavia è indubbio che Plutarco, come ogni greco di buona famiglia, si recò ad Atene per completare la sua formazione; a prescindere da dove e con chi, egli ebbe dunque l'opportunità di leggere diverse opere e di sentire discussioni filosofiche.

<sup>27</sup> Cfr. H. CHERNISS, *Plutarch. Moralia. Vol. XII, Part II*, Cambridge (Mass.), 1976, pp. 398-9. Sulla questione delle fonti di Plutarco per la polemica anti-stoica cfr. D. BABUT, *Plutarque et le stoicisme*, cit., p. 32 e sgg.; M. POHLENZ, *Plutarchschriften gegen die Stoiker*, in «Hermes» LXXXIV (1939), pp. 1-33; F.H. SANDBACH, *Plutarch on the Stoics*, in «Classical Quarterly» XXXIV (1940), pp. 10-24.

immediatamente la lezione tenuta da Plutarco e basata sulla lettura dello scritto coloteo. Plutarco, dunque, potrebbe aver ritenuto utile ricorrere a un note-book, dove appuntarsi i passi colotei e le questioni sorte durante la discussione avuta con i suoi amici-allievi. Giunto poi il momento di dare la forma definitiva all'opera, egli poté aiutare la sua memoria con gli appunti presi nel suo ὑπόμνημα<sup>28</sup>. L'unica differenza rispetto al metodo compositivo del *de tranquillitate animi* o dei trattati *contra Stoicos* è che, nel caso dell'*adv. Col.*, lo ὑπόμνημα conteneva estratti riguardanti differenti questioni ma estrapolati da una sola opera e non estratti relativi a un solo argomento (o argomenti affini) presi da diverse opere.

Di norma, poi, Plutarco riferisce con esattezza un passo epicureo e, infatti, biasima chi, come Colote, cita un testo antico, estrapolandolo dal suo contesto originale<sup>29</sup>. Ma conoscenza delle fonti non implica necessariamente affidabilità della testimonianza; Plutarco può stravolgere il significato e interpretare erroneamente un passo che ha citato con esattezza e precisione. Da questo punto di vista, è veramente esemplificativo l'opuscolo *an recte dictum sit latenter vivendum esse*. In questo scritto Plutarco è una fonte essenziale per lo studio dell'Epicureismo, perché riporta con esattezza la massima λάθε βιώσας, ma, se si volesse cogliere il senso reale e profondo dell'esortazione epicurea, le pagine di Plutarco certo non aiuterebbero<sup>30</sup>. L'aspetto polemico degli scritti plutarchei non va, quindi, mai dimenticato quando si vuole usare pagine plutarchee come fonti per la dottrina epicurea. Plutarco, infatti, rimase un avversario della filosofia epicurea dalla giovinezza (*de superstitione*) alla vecchiaia (*adv. Col.* e *de Iside*), senza subire evoluzione alcuna. Fin dove è possibile, dunque, bisognerebbe sempre distinguere l'attendibilità della testimonianza dall'interpretazione che ne dà Plutarco, perché nell'interpretazione possono esser presenti delle obiezioni, esplicite e/o implicite, che ne modificano il significato<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> D'altronde sembra essere questa l'etimologia della parola ὑπόμνημα.

<sup>29</sup> Cfr. *adv. Col.* 1086 c e *de sera* 584 c.

<sup>30</sup> Per un'analisi dell'opuscolo plutarcheo cfr. I. GALLO, *Plutarco. Se sia ben detto vivi nascosto*, cit; e G. ROSKAM, *A Commentary on Plutarch's De latenter vivendo*, Leuven 2007. Per la storia e il significato della massima epicurea del λάθε βιώσας mi limito a rimandare a ID., *Live unnoticed (Λάθε βιώσας). On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden-Boston 2007. Il *de latenter vivendo* è solo un esempio, forse il più evidente, dello stravolgimento della filosofia del Giardino, operato in taluni casi da Plutarco. A questo esempio se ne potrebbero affiancare molti altri; tra cui, solo per citarne uno, la sezione dell'*adv. Col.* (1109 F-1110 F) in cui Plutarco espone la dottrina epicurea delle qualità secondarie.

<sup>31</sup> *Contra* quanto sostenuto da A. GRILLI (*Le polemiche filosofiche di Plutarco*, in I. GALLO-R. LAURENTI (a cura di), *I Moralia di Plutarco tra Filologia e Filosofia*, Napoli, 1992, p. 61-78), che parla di una sostanziale "buona fede" (p. 64) che caratterizzerebbe l'attività polemica di Plutarco. D'altronde, la compresenza dell'aspetto "storiografico" e di quello critico-filosofico è la ragione per la quale si può risalire ad alcuni aspetti della filosofia di Plutarco, anche a partire dai suoi trattati polemici (cfr. *infra*, pp. 117-8).

I.2: Genere letterario dell'adversus Colotem: tra dialogo, trattato e anti-commentario

Plutarco fu uno dei pochi filosofi medioplatonici a scrivere dialoghi. In questa scelta egli si mostrò più fedele alla filosofia del maestro e, allo stesso tempo, meno legato a una forma di comunicazione assertiva e dogmatica<sup>32</sup>. Tuttavia il dialogo plutarco, pur volendo richiamare quello platonico, se ne differenzia sotto molti e significativi aspetti<sup>33</sup>. Al contrario della maggior parte dei dialoghi platonici, infatti, esso non è un dialogo dialettico, ossia non è costruito attraverso brevi discorsi (la βραχυλογία socratico-platonica), né è articolato in un meccanismo di domanda-risposta. Al contrario, è un dialogo espositivo, nel quale la trattazione è portata avanti dai partecipanti attraverso discorsi, più o meno lunghi. Il risultato è che non si giunge a una ὁμολογία (nei dialoghi platonici comunque sempre relativa e ulteriormente indagabile), ma si affiancano diverse soluzioni, proposte dai diversi partecipanti, tra le quali è difficile riconoscere “la” soluzione plutarca<sup>34</sup>. Come scrive giustamente F. Ferrari, «è molto probabile che [questa] forma espositiva, [...], rappresenti l'esito di una evoluzione storica che ebbe inizio da Aristotele e forse proprio dall'ultimo Platone, il quale in un dialogo come il *Timeo* sembra preferire una esposizione prolungata e senza interruzioni alla brachilogia altrove teorizzata»<sup>35</sup>. Ma, oltre a un'eredità storiografica, questa scelta espositiva plutarca tradisce anche delle convinzioni filosofiche: accostare diverse soluzioni di un problema, senza schierarsi apertamente a favore dell'esclusiva verità di una di queste, è infatti una strategia adatta a un pensatore che volle istaurare un preciso rapporto di comunicazione con i propri lettori, invitandoli a partecipare attivamente alla riflessione<sup>36</sup>. Inoltre, attraverso questo metodo argomentativo, Plutarco riuscì a guadagnare un certo “disimpegno” e “distacco” epistemologico nei confronti delle tesi espresse nel dialogo, mettendo così in pratica l'ideale di ricerca continua teorizzato nelle pagine finali del *de primo frigido*:

---

<sup>32</sup> Cfr. J. OPSOMER, *The Place of Plutarch in the History of Platonism*, in P. VOLPE CACCIATORE-F. FERRARI (a cura di), *Plutarco e la cultura della sua età*, Napoli 2007, pp. 281-309; p. 287.

<sup>33</sup> Sulla forma del dialogo plutarco cfr. R. HIRZEL, “*Der Dialog*”. *Ein literarhistorischer Versuch*, vol. 2, Leipzig 1895 (vol. II, p. 124 e sgg.); K. ZIEGLER, *op. cit.*, pp. 300-3; F. FERRARI, *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli 1995, pp. 29-35.

<sup>34</sup> Non esiste, infatti, un criterio assoluto in base al quale identificare “il portavoce” di Plutarco. Neanche quando Plutarco compare tra i personaggi dei dialoghi è, infatti, possibile concludere – sempre e in modo automatico – che egli è “il portavoce” di se stesso: si consideri, ad esempio, il *de E*, dove il Plutarco “narratore” non condivide le idee del Plutarco “protagonista”. Più proficuo, ma comunque non sempre valido per identificare il portavoce di Plutarco, sembra essere il principio della “sermonis progressio”, in base al quale la tesi più verisimile è l'ultima sostenuta nel dialogo (cfr. K. KAHLE, *De Plutarchi ratione dialogorum componendorum*, Göttingen 1912, p. 36).

<sup>35</sup> F. FERRARI, *Dioe, idee e materia*, cit., p. 30.

<sup>36</sup> Conformemente a quanto Plutarco scrive nel *de audiendis poetis*. Sull'argomento cfr. T.E. DUFF, *Plutarch's Lives and the Critical Reader*, in G. ROSKAM-L. VAN DER STOCKT (edd.), *Virtues for the People*, cit., pp. 59-82.



«Ταῦτ', ὦ Φαβωρίνε, τοῖς εἰρημένοις ὑφ' ἐτέρων παράβαλλε· καὶν μήτε λείπηται τῇ πιθανότητι μήθ' ὑπερέχη πολὺ, χαίρειν ἔα τὰς δόξας, τὸ ἐπέχειν τοῖς ἀδύλοις τοῦ συγκατατίθεσθαι φιλοσοφώτερον ἡγούμενος»

«Queste considerazioni, Favorino, paragonale a quelle avanzate dagli altri; e se non risultano né meno probabili né molto più plausibili, abbandona le opinioni, stimando che la sospensione del giudizio nelle questioni oscure più dell'assenso è degna di un filosofo»<sup>37</sup>.

Tuttavia, il distacco epistemologico plutarcheo che si mostra nella forma dialogica – pur avendo analogie e forse anche la sua origine nel metodo accademico dell'*in utramque partem disserere* – non raggiunse l'esito rigorosamente scettico, proprio invece della filosofia di Arcesilao e Carneade. Plutarco, infatti, ripose una fiducia maggiore nelle possibilità euristiche di tale strategia argomentativa, convinto che:

«[...] εἴ τι καταληπτόν ἐστιν οὕτως ἂν μόνως ἢ μάλιστα κατάληψιν ἑαυτῆς τὴν ἀλήθειαν παρέχουσιν»;

«[...] se qualcosa può essere compreso, soltanto e soprattutto in questo modo la verità offre la comprensione di sé»<sup>38</sup>.

Tra gli scritti dialogici plutarchei l'*adversus Colotem* rappresenta un caso atipico. Pur essendo formalmente un dialogo diegetico, perché Plutarco “narratore” espone in prima persona la discussione avvenuta tra il Plutarco “personaggio” e gli altri partecipanti, la struttura dialogica è limitata ai soli paragrafi iniziali (1107 D-1108 B) e sembra servire unicamente come cornice letteraria. Nel prosieguito dell'opera, infatti, il discorso continuo di Plutarco non viene mai interrotto da domande, interventi o annotazioni degli altri partecipanti; tutt'al più Plutarco costruisce un dialogo fittizio con Colote, immaginando delle possibili obiezioni epicuree alle sue tesi o, viceversa, ponendo egli stesso delle domande all'epicureo<sup>39</sup>. Il risultato è che, al contrario degli altri dialoghi plutarchei, nell'*adv. Col.* il Plutarco “narratore” coincide perfettamente con il Plutarco “personaggio” e, quindi, le tesi sostenute da quest'ultimo si possono attribuire con certezza al pensiero filosofico del primo. In questo caso, dunque, il “portavoce” di Plutarco è egli stesso.

<sup>37</sup> *De primo frigido*, 955 C, traduzione mia. Cfr., anche, *de defectu oracolorum*, 430 E-431 A e *de facie in orba lunae*, 923 A.

<sup>38</sup> *De Stoic. rep.* 1037 C. Cfr. A. M. IOPPOLO, *La posizione di Plutarco nei confronti dello scetticismo*, in I. GALLO (a cura di), *La biblioteca di Plutarco*, Napoli 2004, pp. 289-310; p. 308: «Plutarco ha una concezione personale più moderata e non generalizzata dell'epoca. Significativa è la posizione da lui assunta nei confronti del metodo di argomentare pro e contro una determinata questione». Su questo aspetto cfr. *infra*, pp. 144-5.

<sup>39</sup> Cfr., ad esempio, 1114 B; 1116 C-D; 1117 E-F; 1119 A; 1121 C-D.

Se, quindi, in generale i dialoghi plutarchei sono meno dialettici di quelli platonici, l'*adv. Col.* in particolare è il meno platonico tra i dialoghi plutarchei, al punto che talora è stato definito un trattato piuttosto che un dialogo<sup>40</sup>. Ricordando che Plutarco fu un autore che manipolò i generi letterari a seconda del contenuto che volle affermare e/o del pubblico al quale volle rivolgersi (e prova incontestabile ne sono i numerosi e diversi generi letterari ai quali seppe attingere), è lecito chiedersi perché egli scelse una forma “spuria” di dialogo per rispondere allo scritto coloteo. P. Donini – condividendo l’assunto che negli scritti di Plutarco ci sia un forte legame tra la forma e il contenuto – ha proposto che essi assumano la forma di trattato, quando veicolano la “genealogia pitagorico-platonica” del Platonismo plutarqueo; mentre siano pensati come dialoghi, quando in essi compare l’altra “genealogia” di Platonismo presente nella filosofia plutarchea, ossia quella scettica-academica<sup>41</sup>. Scrive, infatti, Donini: «dove non c’è richiamo esplicito all’Academia né invito alcuno allo scetticismo, dove si tratta [...] di presentare un’enunciazione assertoria della verità, allora la forma letteraria prescelta è naturalmente il trattato»; al contrario, dove compaiono appelli alla prudenza, la forma è quella dialogica<sup>42</sup>. L'*adv. col.* presenta al suo interno entrambe le genealogie – quella dogmatica nella sezione su Platone e quella scettica nei paragrafi su Arcesilao<sup>43</sup> – e per questo mostrerebbe “una propensione al dialogo”, senza però essere un dialogo “puro”.

Alla giusta ipotesi doniniana si aggiungono altre due considerazioni. Innanzitutto, l'*adv. Col.* è definito una “lezione” o “una discussione” (ἡ σχολή)<sup>44</sup> tenuta da Plutarco allo scopo di difendere i filosofi attaccati da Colote, ma anche allo scopo di insegnare agli allievi (che, infatti, all’inizio dell’opera declinano l’invito di Plutarco a prendere la parola<sup>45</sup>) come si costruisce un’opera polemica<sup>46</sup>. Essendo una lezione di merito e di

<sup>40</sup> Così, infatti, lo considera P. Donini, a partire dalla sua definizione di trattati filosofici come «opere che presentano una struttura argomentativa fondata almeno in parte su enunciazioni assertorie usate al fine di sostenere una tesi di rilievo filosofico con un certo livello di tecnicità e di rigore nel linguaggio e nell’articolazione dei concetti» (P. DONINI, *Il trattato filosofico in Plutarco*, in I. GALLO-C. MORESCHINI (a cura di), *I generi letterari in Plutarco*, cit., pp. 133-45; pp. 134-5).

<sup>41</sup> Per le diverse “genealogie di Platonismo” secondo Plutarco cfr. P. DONINI, *L’eredità academica e i fondamenti del platonismo in Plutarco*, in M. BARBANTI-G. GIARDINA-P. MANGANARO (a cura di), *Henosis kai philia. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania 2002, pp. 247-73 (ora anche in P. DONINI, *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, M. BONAZZI (ed.), Berlin-New York 2011, pp. 375-402). D’ora in avanti tutti i testi di P. Donini riappariranno anche in *Commentary and Tradition* saranno citati seguendo il numero di pagina presente in quest’ultimo volume.

<sup>42</sup> P. DONINI, *Il trattato filosofico in Plutarco*, cit., p. 141.

<sup>43</sup> Su questo aspetto cfr. *infra*, p. 160 e sgg.

<sup>44</sup> *Non posse* 1086 D, dove compare un accenno anche alla διατριβή. Contrariamente a quanto sostenuto da E. Kechagia, non penso che questi due termini possano indicare anche “some kind of educational institution” o “a philosophical school” (*Plutarch Against Colotes*, p. 31 e n. 39). A mio avviso essi denotano il carattere orale e di “diatriba” delle lezioni plutarchee, senza che con ciò si debba necessariamente presupporre l’esistenza di un’istituzione scolastica.

<sup>45</sup> *Adv. Col.* 1107 F-1108 A.

metodo, in cui c'è un maestro che insegna a degli allievi che imparano, difficilmente essa poteva assumere una forma esclusivamente dialogica. In secondo luogo, poi, l'*adv. Col.* non può strutturarsi come un dialogo puro, perché è pensato come risposta precisa e puntuale allo scritto coloteo, da cui è dunque influenzato anche da un punto di vista formale. Al contrario, il *non posse* è caratterizzato da una forma dialogica più vivace, che prevede interventi da parte degli interlocutori<sup>47</sup>. Questo perché il *non posse*, pur essendo come abbiamo visto la prosecuzione dell'*adv. Col.*, sviluppa una polemica contro Colote non più a partire dal testo scritto dell'epicureo, bensì a partire dalle riflessioni ulteriori che sono sorte *dopo* la lettura di esso. L'*adv. Col.* è, invece, così profondamente vincolato alla struttura dell'opuscolo coloteo, che sarebbe più corretto definirlo un "anti-commentario" dello scritto di Colote. Come si vedrà meglio in seguito, ogni sua sezione è, infatti, presentata come il rovesciamento delle tesi colotee e la struttura generale dell'opera plutarchea è modellata su quella colotea. Se si considera che Colote scrisse almeno due anti-commentari a dialoghi platonici e che le testimonianze su una sua terza opera sono trasmesse in altri due commentari (uno di Proclo, *In Platonis Rem publicam Commentarii*, XVI, 105, 23-106, 14; e uno di Macrobio, *In Somnium Scipionis Commentarii*, I, 1. 9-2. 4)<sup>48</sup>, si potrebbe ipotizzare che la scelta plutarchea di rispondere con lo stesso genere letterario non fu affatto casuale<sup>49</sup>.

Il genere dell'anti-commentario è evidente fin dalle prime righe dell'opera, quando compare la dedica di Plutarco a Saturnino, che è perfettamente speculare alla dedica di Colote a Tolomeo II<sup>50</sup>. Colote, infatti, scelse di dedicare il suo scritto all'importante Re

<sup>46</sup> Cfr. J. BOULOGNE, *Plutarque dans le miroir d'Épicure*, p. 35-6: l'*adv. Col.* e il *non posse* «se définissent comme une leçon de méthode destinée à montrer comment il convient de réfuter un adversaire, et dont l'essentiel se résume en deux règles majeurs: avoir une connaissance suffisante de la pensée incriminée afin d'éviter des contresens, et une fois celle-ci comprise, ne pas la déformer en vidant les mots de la signification qui leur est attribuée réellement». Cfr., anche, pp. 218-9.

<sup>47</sup> Gli interventi sono più numerosi all'inizio dell'opera (1086 C-1087 C), che è poi costruita intermezzando i due lunghi discorsi di Teone (1087 C-110 E; 1104 A-1107 C) con uno più breve di Aristodemo (1100 E-1104 A), ma anche questi tre interventi sono sporadicamente interrotti da brevi considerazioni degli altri partecipanti. Cfr. G. ROSKAM, *The Displeasing Secrets of the Epicurean Life. Plutarch's Polemic against Epicurus' Political Philosophy*, in A. CASANOVA (a cura di), *Plutarco e l'età ellenistica*, Firenze 2005, pp. 351-68; p. 362: «Whereas the structure of the argumentation in *Adv. Col.* was conditioned by the structure of Colotes' own work, the different sections in *Non posse suav.* are defined through interventions of the participants of the discussion».

<sup>48</sup> Cfr. *infra*, pp. 69-71.

<sup>49</sup> Anche E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., p. 86-7 accenna alla possibilità di definire l'*adv. Col.* un anti-commentario, ma purtroppo nel prosieguo del suo lavoro non fornisce motivazioni a sostegno della sua, giusta, ipotesi.

<sup>50</sup> Da questo punto di vista è interessante notare che sia Colote che Plutarco mostrano nei confronti dell'autorità politica un atteggiamento diverso rispetto a quello di Arcesilao. Da Diogene Laerzio (IV, 39) sappiamo, infatti, che Arcesilao non si degnava neanche di andare a salutare Antigono, quando questi arrivava ad Atene. Dietro questa differenza si cela il carattere elitario dell'Accademia di Arcesilao, avversa ai cambiamenti politici dell'età ellenistica.

d'Egitto, verosimilmente per una ragione sia politica (a quel tempo Tolomeo II era alleato di Atene nella guerra cremonidea contro Antigono Gonata<sup>51</sup>) che filosofica (dimostrare al Re che gli epicurei sono i sudditi migliori)<sup>52</sup>. Allo stesso modo Plutarco dedicò la sua opera a L. Erennio Saturnino, identificato con il proconsole d'Acaia dell'anno 98-99 e *consul suffectus* nel 100<sup>53</sup>, il quale però non è più ricordato nel prosieguito dell'opera. Questo porta a ritenere che il legame tra Plutarco e Saturnino fu di natura principalmente istituzionale e non personale, diversamente da quello che Plutarco intrattenne con altri illustri personaggi romani, tra i quali basti ricordare Paccio il destinatario del *de tranquillitate animi* e Q. Sosio Senecione, l'amico intimo di Traiano che fu console nel 99, nel 102 e nel 107 e a cui Plutarco dedicò le *quaestiones convivales*, il *de profectibus in virtute* e – a quanto pare – tutta la raccolta delle *Vite Parallele*<sup>54</sup>. Dunque, anche quella di Plutarco sembrerebbe esser stata una dedica dal valore principalmente politico. Non va altresì dimenticata un'ulteriore analogia: sia Plutarco che Colote, infatti, scelsero di indirizzare le loro rispettive opere a un'autorità *straniera* e non greca e, in entrambi i casi, si tratta della potenza straniera che controllava e dominava la Grecia.

Il valore politico della dedica, d'altronde, non deve stupire, considerato che Plutarco maturò forti interessi politici<sup>55</sup>, assunse delle cariche pubbliche<sup>56</sup> e si impegnò altresì a ricucire i rapporti tra Roma e la Grecia<sup>57</sup>. Inoltre, egli frequentò almeno altri due proconsoli d'Acaia, i fratelli C. Avidio Nigrino e T. Avidio Quieto (proconsoli sotto Domiziano), che

<sup>51</sup> Cfr. B. EINARSON-P.H. DE LACY (edd.), cit., p. 154.

<sup>52</sup> Sul pensiero "politico" di Colote cfr. *infra*, p. 60 e pp. 80-1.

<sup>53</sup> Cfr. V. PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, VIII col. 667; K. ZIEGLER, cit., p. 74.

<sup>54</sup> Verosimilmente proprio i rapporti molto stretti tra Plutarco e Sosio Senecione e tra quest'ultimo e Traiano sono alla base della notizia fornitaci dalla Suda, secondo la quale Plutarco ricevette da questo Imperatore la dignità consolare. Cfr. *Sud.* s.v.: «μεταδούς δὲ αὐτῷ Τραϊανὸς τῆς τῶν ὑπάτων ἀξίας προσέταξε μηδένα τῶν κατὰ τὴν Ἰλλυρίδα ἀρχόντων παρὲς τῆς αὐτοῦ γνώμης τι διαπράττεσθαι». Tuttavia, non c'è accordo tra gli studiosi circa l'attendibilità di tale notizia.

<sup>55</sup> Basti pensare ai suoi scritti di carattere politico. Dal Catalogo di Lampria risulta che Plutarco ne scrisse almeno dodici, di cui però solo sei sono giunti fino a noi: πολιτικά παραγγέλματα (*praecepta gerendae rei publicae*); περὶ φυγῆς (*de exilio*); εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον (*an seni res publica gerenda sit*); περὶ τοῦ ὅτι μάλιστα τοῖς ἡγεμόσι δεῖ τὸν φιλόσοφον διαλέγεσθαι (*maxime cum principibus viris philosopho esse disserendum*); ; πρὸς ἡγεμόνα ἀπαίδευτον (*ad principem indoctum*); περὶ μοναρχίας καὶ δημοκρατίας καὶ ὀλιγαρχίας (*de unius in re publica dominatione, populari statu et paucorum imperio*).

<sup>56</sup> Per l'attività politica di Plutarco cfr. K. ZIEGLER, cit., 31-4.

<sup>57</sup> Per i rapporti tra Plutarco e Roma cfr., almeno, C.P. JONES, *Plutarch and Rome*, Oxford 1971; G.-C. CARRIERE, *A propos de la politique de Plutarque*, in «Dialogues d'histoire ancienne» III (1977), pp. 237-51; J. BOULOGNE, *Plutarque. Un aristocrat grec sous l'occupation romaine*, Lille 1994. Sull'argomento ritengo condivisibile quanto più volte ripetuto da I. Gallo, ossia che Plutarco fu essenzialmente un filoromano, che difese il dominio di Roma sulla Grecia «come l'unica possibilità. Per lui il potere romano assicura al mondo la pace e lo sviluppo, e quindi va appoggiato». Dunque «il suo atteggiamento verso Roma e i grandi romani del passato non è quello di un greco che guarda Roma e i Romani dall'esterno: egli è greco di nascita e linguaggio, ma si sente anche romano o romanizzato, in quanto le sue simpatie e i suoi interessi sono legati all'Impero di Roma» (cfr. I. GALLO, *L'Idea di Roma in Plutarco*, in ID., *Parerga*, cit., pp. 195-203; p. 197 e 200).

probabilmente conobbe quando fu mandato in qualità di *legatus Augustii pro praetore* per conciliare una divergenza a proposito dei confini tra Delfi e i distretti confinanti<sup>58</sup>. A questi dedicò il *de fraterno amore* e al solo Tito Avidio Quieto il *de sera numinis vindicta*. Quindi – anche non accettando la validità della notizia riportata da Eusebio secondo la quale l’Imperatore Adriano conferì a Plutarco la carica di ἐπίτροπος (*curator*) dell’Acaia<sup>59</sup> – è comunque certo che egli intrattenne numerosi rapporti con i governatori di questa provincia romana e la dedica dell’*adv. Col.* ne è una conferma.

Va, infine, ricordato che la natura politica della dedica a Saturnino si rivela utile anche per la datazione dell’*adv. Col.* I rapporti formali che si evincono da questa dedica portano, infatti, a datare l’opera proprio negli anni in cui Saturnino ricopriva le sue cariche: l’*adv. Col.* fu così il dono offerto da Plutarco al luogotenente della sua provincia. Ad avvalorare la datazione intorno agli ultimi anni del I sec. a.C. concorre anche l’ambientazione del dialogo, ossia, come abbiamo visto, la “scuola” di Plutarco a Cheronea. La composizione dell’opera dovette avvenire, dunque, durante la maturità di Plutarco, quando egli visse più stabilmente nella propria città natale e aveva ormai acquisito l’autorità necessaria per poter tenere delle lezioni.

### 1.3: Struttura compositiva dell’opera

Non solo la dedica, ma anche tutto il prosiegno dell’*adversus Colotem* conferma che esso fu composto come un anti-commentario dell’opuscolo coloteo: esso è, infatti, costruito accostando una parafrasi dello scritto coloteo (citazione di un lemma, parafrasato<sup>60</sup> o *verbatim*<sup>61</sup>) alle repliche plutarchee. Questa sua particolare struttura compositiva è particolarmente utile e interessante, perché permette di conoscere anche lo scheletro del περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστι. È, quindi, più facile ricostruire la struttura argomentativa di questo opuscolo coloteo, che pur non è giunto per tradizione diretta, piuttosto che quella degli altri scritti colotei, pervenutici invece in forma frammentaria nei papiri di Ercolano<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> Cfr. V. PAULY-WISSOWA, RE, II col. 2384; K. ZIEGLER, cit., p. 71.

<sup>59</sup> Nella sua cronaca dell’anno 119 Eusebio, infatti, riporta che: «Πλούταρχος Χαιρωνεὺς φιλόσοφος ἐπιτροπεύειν Ἑλλάδος κατεστάθη γηραιός».

<sup>60</sup> Cfr. *adv. Col.* 1108 F; 1110 E; 1111 F; 1113 D; 1113 F; 1115 A; 1118 C; 1119 B; 1120 C; 1121 F.

<sup>61</sup> Cfr. *adv. Col.* 1110 C; 1113 B; 1115 C-D; 1116 F; 1117 D; 1119 D; 1120 D; 1122 D; 1122 E; 1122 F-1123 A; 1124 A.

<sup>62</sup> Cfr. *infra*, pp. 60-8.

L'*adv. Col.* si può suddividere in tre sezioni: prologo (1107 D-1108 E)<sup>63</sup>, elenco dei filosofi attaccati da Colote con relativa difesa di Plutarco (1108 E-1124 D) ed epilogo (1124 D-1127 E). La prima sezione coincide con la cornice dialogica, nella quale è presente la dedica di cui si è appena discusso e nella quale è descritta la situazione da cui ha preso avvio il dialogo. A parte la dedica, altri due aspetti di questa sezione sono significativi: innanzitutto, l'enucleazione di uno degli scopi per cui Plutarco decise di comporre l'opera (ossia difendere i filosofi attaccati da Colote<sup>64</sup>) e, in secondo luogo, la presenza di Aristodemo di Ege, amico di Plutarco (εἰς τῶν ἐταίρων<sup>65</sup>) che compare anche come uno degli interlocutori del *non posse* e che è qui definito «come non un mero portatore di tirso dell'Accademia, ma come uno dei più ferventi devoti di Platone»<sup>66</sup>. Contrariamente a quanto sostenuto da alcuni studiosi<sup>67</sup>, questo passo avvalora la tesi che Plutarco non distinse, né tantomeno contrappose, i termini "Accademico" e "Platonico", perché «per Plutarco, diversamente da noi, "accademico" è chi si richiama all'Accademia intera, semplicemente e senza qualificazioni»<sup>68</sup>. La distinzione qui proposta, infatti, non è tra l'Accademico e il Platonico, bensì tra il «mero portatore di tirso» e il «ferventissimo devoto di Platone»: la contrapposizione è, dunque, qualitativa, ma sempre all'interno di quella che per Plutarco rimase un'unica scuola. Questo passo, perciò, può essere

<sup>63</sup> Per una buona analisi dettagliata del prologo cfr. E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., pp. 22-44.

<sup>64</sup> Cfr. *adv. Col.* 1108 B. Sulle molteplici finalità dell'*adv. Col.* cfr. *infra*, p. 36 e sgg.

<sup>65</sup> Cfr. *adv. Col.* 1107 F. J. GUCKER propone di intendere il termine ἐταῖροι come «"members" of the seminar», perché la descrizione del comportamento di Aristodemo nell'*adv. Col.* «it's clearly a teacher's description of an intelligent but somewhat hot-blooded pupil, rather than a description of an old man who had been Plutarch's contemporary at the Academy» (cfr. J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, cit., pp. 265-6). Va altresì notato che nell'*adv. Col.* il termine è utilizzato una seconda volta, in riferimento a un discepolo di Platone, Aristonimo, che fu mandato presso gli Arcadi per riformare la loro costituzione (1126 C-D). Più in generale, Plutarco usò il termine ἐταῖροι per riferirsi ai membri delle diverse scuole filosofiche, platonica (*de defectu orac.* 416 C-D) ma non solo (*quaest. conv.* 728 C; *de facie* 929 B; *de comm. not.* 1059 C).

<sup>66</sup> *Ibid.*: «Ἀριστόδημος ὁ Αἰγινεὺς (οἶσθα γὰρ τὸν ἄνδρα τῶν ἐξ Ἀκαδημίας οὐ ναρθηκοφόρον ἀλλὰ ἐμμανέστατον ὀργιαστὴν Πλάτωνος)». Il riferimento è a PLATO, *Phaedo* 1107 E.

<sup>67</sup> Cfr. J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, cit., che, sebbene nell'analisi di questo specifico passo rimanga vago («whatever Platonism or Academic doctrines Aristodemus knew and admired», p. 266), crede di poter contrapporre il "Platonismo" di Ammonio alla compiuta formazione "accademica" di Plutarco, soprattutto a partire dalla lettura del *de defectu oracolorum* e del *de E*. Ma *contra* cfr. le convincenti argomentazioni di P. DONINI, *Plutarco, Ammonio e l'Accademia*, in F. BRENNK-I. GALLO (a cura di), *Miscellanea Plutarchea*, Ferrara 1986, pp. 97-110 (ora anche in P. DONINI, *Commentary and Tradition*, cit., pp. 315-26).

<sup>68</sup> M. BONAZZI, *Plutarco, Platone e la tradizione accademica*, in M. JUFRESA-F. MESTRE-PILAR GÓMEZ-P. GILABERT (eds.), *Plutarco a la seva època: Paideia y Societat. Actas del viii Simposio Español sobre Plutarco*, Barcelona 2005, pp. 217-23. Lo stesso Bonazzi (p. 218 n. 3) ricorda che l'aggettivo Πλατωνικοί riferito a persone compare solo nel compendio del *de an. procr.* 1030 D e nello spurio *de mus.* 1131 F, mentre negli altri cinque casi (*amat.* 764 A, *an sen.* 786 D, *adv. Col.* 1118 C e *quaest. conv.* 718 C) non si riferisce a persone. Sulla questione cfr. anche A.M. IOPPOLO, *La posizione di Plutarco nei confronti dello scetticismo*, cit., specialmente p. 303; e J. OPSOMER, *In search of the Truth*, cit., specialmente p. 26. Sulla terminologia "Accademici/Platonici" rimando a M. BONAZZI, *Accademici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milano 2003, specialmente pp. 213-6; e H. TARRANT, *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge 1985, p. 131 e sgg.

considerato un'ulteriore testimonianza a favore dell'interpretazione unitaria dell'Accademia<sup>69</sup>; e che Plutarco credesse realmente in tale interpretazione è confermato proprio dal fatto che, all'interno della *sua* "scuola", egli aveva un gruppo di ἐταῖροι, che si proclamavano indistintamente "accademici" e "platonici"<sup>70</sup>.

La seconda sezione rappresenta il nucleo centrale dell'*adv. Col.*, sia da un punto di vista quantitativo che qualitativo. Infatti, oltre a occupare circa i due terzi dell'intera opera, in essa prende realmente forma il "dialogo" tra Colote e Plutarco. L'intento dichiarato di Plutarco, come detto, è difendere i filosofi attaccati da Colote e a tale scopo egli risponde puntualmente ad ogni singola accusa mossa dall'epicureo. Contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, però, Plutarco non seguì pedissequamente il testo coloteo, allontanandosene in due punti. Innanzitutto perché non discusse affatto di Melisso, che pur sappiamo fu presente nel testo di Colote, perché è Plutarco stesso a informarci di ciò<sup>71</sup>; e in secondo luogo, perché scelse consapevolmente di invertire l'ordine dei filosofi criticati da Colote. Per quanto riguarda Melisso, E. Kechagia ha avanzato due ipotesi convincenti che potrebbero spiegarne l'omissione<sup>72</sup>. In primo luogo, E. Kechagia ricorda che, mentre al tempo di Colote Melisso era riconosciuto come un grande filosofo e dunque ritenuto degno di confutazione<sup>73</sup>, nel I sec. d.C. egli era ormai più famoso per la sua carriera militare che per quella filosofica. Non a caso, infatti, nell'unico riferimento significativo a Melisso presente nell'*adv. Col.* (1126 B) egli è elogiato per il successo militare, che ottenne nel 442 a.C. quando era stratega della sua città natale Samo in una battaglia navale contro gli Ateniesi. Anche i due riferimenti a Melisso presenti nel *corpus* delle *Vite* confermano questa ipotesi. Infatti, nella *Vita di Pericle* (§ 26-7) è raccontato, in maniera più dettagliata, lo stesso episodio dell'*adv. Col.* e nella *Vita di Temistocle* Melisso è ricordato in quanto «fu a capo dell'esercito che resistette contro Pericle, il quale era più giovane di Temistocle,

<sup>69</sup> Su questa interpretazione unitaria cfr. *infra*, pp. 142-63.

<sup>70</sup> Si consideri anche la posizione di Favorino d'Arelate, che si considerava un seguace dell'Accademia scettica e contemporaneamente amico e discepolo di Plutarco (GELL. IV 1, 14; XXI 1, 9; cfr. A. BARIGAZZI, *Favorino d'Arelate. Introduzione, testo critico e commento*, Firenze 1966, *ad loc.*). Sulla posizione di Favorino cfr., almeno, J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, cit., p. 282 e sgg.; A.M. IOPPOLO, *La posizione di Plutarco nei confronti dello scetticismo*, cit., specialmente pp. 303-10; EAD., *The Academic position of Favorinus of Arelate*, in «Phronesis» XXXVIII (1993), pp. 183-213.

<sup>71</sup> Cfr. *adv. Col.* 1108 B, dove Plutarco afferma che sarebbe vergognoso (αἰσχρόν) non difendere «gli altri filosofi tra i quali (τῶν ἄλλων φιλοσόφων, ἐν οἷς) sono stati malamente screditati Democrito, Platone, Stilpone, Empedocle, Parmenide e Melisso».

<sup>72</sup> Cfr. E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., pp. 160-4

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 161 n. 57: «there seems to have been more substantial information about Melissus' philosophical theories during the first centuries after his lifetime [...]. So Aristotle appears to have good knowledge of many of Melissus' theses and discusses some of them in his treatise [...]. In addition the fact that Colotes himself included Melissus among the great philosophers of the past who had to be criticised is yet another indication that Melissus must have had a reputation as a philosopher at least within the years after his death».

nell'assedio da lui posto a Samo»<sup>74</sup>. Plutarco, quindi, pur essendo a conoscenza dell'insegnamento filosofico di Melisso (lo definisce, infatti, ἀγνήρ φιλόσοφος nella *Vita di Pericle* e ὁ φυσικός in quella di Temistocle), lo ricorda principalmente in virtù della sua attività militare. Molto verosimilmente, quindi, egli non ebbe una conoscenza diretta dell'opera filosofica di Melisso<sup>75</sup> e quindi – coerentemente con la sua convinzione che per discutere di un filosofo bisogna prima conoscere a fondo le sue dottrine<sup>76</sup> – scelse di non trattare affatto della filosofia di Melisso. Questa, dunque, potrebbe essere la seconda ragione che giustifica l'assenza di una sezione interamente dedicata a Melisso nell'*adv. Col.*

Più significativa, invece, è la scelta plutarchea di invertire, in ben due punti, l'ordine dei filosofi nominati da Colote. Nel libro coloteo, infatti, l'elenco dei filosofi seguiva un ordine cronologico<sup>77</sup>, con la sola eccezione di Democrito che fu il primo filosofo ad essere attaccato da Colote, pur essendo successivo a Parmenide, Melisso<sup>78</sup> ed Empedocle. A mio avviso, la scelta colotea di iniziare il libro proprio con Democrito fu motivata da ragioni retoriche, volte a negare fin da subito la possibile eredità democritea nella filosofia di Epicuro<sup>79</sup>. Ma essa fu l'unica scelta filosofica sottostante all'elenco coloteo e l'unica eccezione all'ordine cronologico<sup>80</sup>. Tuttavia, Plutarco scelse di modificare questo ordine, invertendo le posizioni di Empedocle e Parmenide; e di Socrate e Platone. In questo modo, egli creò delle nuove unità compositive, che non coincidono più con quelle

<sup>74</sup> Cfr. *Vita Temistocle* 2.5; traduzione di A. Traglia in *Plutarco. Vite Parallele. vol. I*, a cura di A. TRAGLIA, Torino 1992.

<sup>75</sup> Cfr. E. ZIEGLER, *op. cit.*, p. 337.

<sup>76</sup> Cfr. *adv. Col.* 1108 D; 1115 A e *de sera numinis vindicta* 548 B.

<sup>77</sup> Cfr. R. WESTMAN, *Plutarch gegen Kolotes*, Acta Philosophica Fennica, fasc. VII, Helsinki 1955, pp. 42-4.

<sup>78</sup> Non è possibile stabilire con certezza quale fosse realmente la posizione di Melisso all'interno dell'opuscolo coloteo e, per dirimere tale questione, non è utile appellarsi a Plutarco, perché purtroppo, quando cita Melisso nel passo prima riportato (*supra* n. 71), non sta seguendo l'ordine coloteo. Non rimane che pensare che, anche in questo caso, Colote seguì l'ordine cronologico e collocare quindi Melisso dopo Parmenide; fermo restando, però, che la cronologia di Melisso è incerta. Accolgo il suggerimento di E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., p. 103, secondo la quale Melisso, pur essendo discepolo di Parmenide, probabilmente seguiva Empedocle, suo coetaneo, nell'ordine coloteo perché da *adv. Col.* 1113 E-F si evince che «the original order of exposition in Colotes' book was Democritus-Parmenides-Empedocles».

<sup>79</sup> Cfr. *adv. Col.* 1108 E: «ἀρχεται γὰρ ἀπὸ Δημοκρίτου, καλὰ καὶ πρόποντα διδασκάλια κομίζομένου παρ' αὐτοῦ. καίτοι πολὺν χρόνον αὐτὸς ἑαυτὸν ἀνηγόρευε Δημοκρίτειον ὁ Ἐπίκουρος (egli, infatti, inizia con Democrito, pur avendo ricevuto proprio da costui belli e convenienti insegnamenti. Davvero per molto tempo lo stesso Epicuro si proclamò democriteo)». Con una strategia molto astuta, Plutarco contrappose a Colote l'autorità di altri Epicurei, come Leonteo «uno dei più valenti discepoli di Epicuro, il quale, scrivendo a Licofrone, dice che Democrito era onorato da Epicuro perché per primo era giunto alla retta conoscenza e che l'intera sua dottrina era denominata democritea» (*ibid.*; su questo passo cfr. anche *infra*). Sulla centralità di Democrito nel libro coloteo cfr. E. KECHAGIA, *op. cit.*, pp. 100-8. Rimando a *ibid.*, p. 104-5 n. 52, 53 e 55 per una bibliografia essenziale circa il rapporto tra Democritismo ed Epicureismo. Sulla scelta colotea di puntare all'assoluta originalità del sistema epicureo cfr. *infra*, p. 79, 173 e 179.

<sup>80</sup> Dobbiamo, quindi, pensare che i Cirenaici nominati in *adv. Col.* (1120 C-1121 F) non siano da identificarsi con Aristippos, perché questi è sicuramente antecedente a Stilpone che pur lo precede nell'elenco. D'altronde questo è confermato dal fatto che Colote li considerava suoi contemporanei e per questo non li chiamava per nome (1120 C: «τοὺς καθ' ἑαυτὸν φιλοσόφους»).



colotee. Ma in base a quale logica Plutarco decise di invertire l'ordine? E le nuove unità compositive a quale scelta filosofica corrispondono? Purtroppo, Plutarco non dichiara esplicitamente le ragioni della sua scelta, limitandosi a segnalare che una maggiore coerenza tra le accuse di Democrito e quelle di Empedocle lo convinsero a spostare più avanti la trattazione su Parmenide<sup>81</sup>. Non viene, però, esplicitata la natura di tale affinità, né il criterio in base al quale Plutarco giudicò simili le accuse contro Democrito e contro Empedocle. Inoltre, Plutarco non motiva affatto la seconda inversione, quella tra Platone e Socrate, che è presentata come un semplice dato<sup>82</sup>.

COLOTE	PLUTARCO
<i>περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων</i>	<i>adversus Colotem</i>
<i>δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστι</i>	
1) Dedicà a Tolomeo II	1) Dedicà a L. Erennio Saurmino
2) Elenco filosofi attaccati:	2) Elenco filosofi difesi:
a) Democrito	a) Democrito (1108 E-1111 F)
b) Parmenide	b) Empedocle (1111 F-1113 E)
c) Empedocle	c) Parmenide (1113 E-1114 F)
d) Melisso	d) Platone (1114 F-1116 E)
e) Socrate	e) Socrate (1116 E-1119 C)
f) Platone	f) Stilpone (1119 C-1120 B)
g) Stilpone	g) Cirenaici (1120 C-1121 E)
h) Cirenaici	h) Arcesilao (1121 E-1124 C)
i) Arcesilao	3) Epilogo: utilità della filosofia per il
3) Epilogo: solo gli Epicurei sono dei buoni cittadini	vivere civile

Secondo E. Kechagia, lo scopo di Plutarco sarebbe stato quello di creare due nuovi “thematic groups”: il primo, comprendente le sezioni da Democrito a Platone, riguarderebbe questioni di carattere fisico, ossia la natura del mondo, la sua composizione ecc.; mentre il secondo, che abbraccia tutti gli altri filosofi, si soffermerebbe su problemi dialettici e in particolar modo su «the issue of humans’ capacity to understand and express

<sup>81</sup> *Adv. Col.* 1113 E-F: «Poiché Colote di seguito a Democrito voleva seppellire Parmenide, mentre io avendo saltato la sezione inerente quest’ultimo mi sono occupato prima di Empedocle a causa della maggiore coerenza con le sue prime accuse, ritorniamo a Parmenide (διὰ τὸ μᾶλλον ἀκολουθεῖν τοῖς πρώτοις ἐγκλήμιν αὐτοῖς)». Accolgo la correzione del testo trādito αὐτοῖς in αὐτοῦ da riferirsi a Colote, così come proposta da Wytttenbach seguito da Pohlenz.

<sup>82</sup> *Ibid.* 1116 E: «Ma poichè dopo Parmenide abbiamo saltato Socrate, qui di seguito dobbiamo riprendere il discorso riguardante costui». Il passo è di difficile ricostruzione, perché nel testo trādito è presente una lacuna (di circa 34 lettere in E e di circa 31 in B). Riporto qui la versione datane da Einarson e De lacy, *op. cit. ad loc.*, che si basa fondamentalmente sull’integrazione proposta da Pohlenz. Per la questione qui presa in esame, basti sapere che Plutarco non giustifica questo specifico intervento sul testo coloteo.

firm views about the world»<sup>83</sup>. Il primo gruppo sarebbe poi a sua volta suddivisibile in due sottogruppi, ideati da Plutarco per sottolineare le similitudini tra le filosofie di Democrito e di Empedocle, da una parte, e quelle tra Parmenide e Platone dall'altra. A questi due gruppi tematici segue poi l'epilogo dell'*adv. Col.*, che sarebbe dedicato a questioni etiche. In questo modo, l'*adv. Col.* sarebbe strutturato in modo da riproporre la classica tripartizione della filosofia in fisica (Democrito, Empedocle, Parmenide, Platone), dialettica (Socrate, Stilpone, i Cirenaici e Arcesilao) ed etica (epilogo)<sup>84</sup>. La tesi di E. Kechagia, seppur interessante, pecca nel voler attribuire a Plutarco criteri di coerenza compositiva che mal si adattano ai pensatori dell'antichità. E, in effetti, la questione appare essere ben più complessa: i gruppi tematici non sono così facilmente delimitabili, ma anzi spesso all'interno di una sezione dedicata a un singolo filosofo sono trattate contemporaneamente questioni di carattere fisico, epistemologico ed etico. Si considerino, ad esempio, le accuse che Colote mosse a Democrito, incentrate rispettivamente sul concetto di οὐ μᾶλλον<sup>85</sup> e sull'opposizione tra ciò che è νόμος e ciò che è ἐτῆ<sup>86</sup>. Pur avendo forti legami con l'atomismo democriteo, esse sono anche – e forse *in primis* – tesi epistemologiche, che trattano della natura della conoscenza oltre che di quella dei corpi<sup>87</sup>. A conferma di ciò, è utile ricordare che furono recepite come dottrine epistemologiche fin dall'antichità, quando

<sup>83</sup> Cfr. E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., p. 148. Questi due gruppi tematici corrisponderebbero «precisely to [...] two categories of theses (*scil.* tesi fisiche/ontologiche e tesi epistemologiche/dialettiche) which are found in Colotes' polemic but were there presented in chronological order» (*ibid.*, p. 140). Per la critica a tale interpretazione della struttura del libello coloteo cfr. *infra*, pp. 77-80.

<sup>84</sup> *Ibid.* p. 159-60: «The picture thus emerging is one of three sections each one dealing with philosophical issues pertaining to one of the branches of philosophical inquiry according to the division of philosophy in antiquity, namely physics, dialectic, and ethics»; e p. 165: «in the first four sections of the *Adversus Colotem*, that is, in the thematic group on physics, [...], Plutarch gives his main objections to the physical doctrine of Epicureanism, namely atomism [...]. Likewise, in the unit on dialectic, [...] Plutarch concentrates on the most notorious thesis of Epicurean canonism, namely the thesis that all sense impressions are true' [...]. Finally, the discussion of Epicurean ethics in the epilogue of the '*Adversus Colotem* completes Plutarch's full-scale attack on Epicureanism».

<sup>85</sup> *Adv. Col.* 1108 F e sgg.

<sup>86</sup> *Ibid.* 1110 E e sgg. Mi limito a segnalare che, rispetto agli altri passi in cui è riportata tale dottrina democritea (D.-K. 68 A 49 = 68 B 125; 68 B 9, 117), solo nella testimonianza plutarcea compare anche il termine σύγκρισις nell'elenco di ciò che è νόμος. Data la problematicità di tale termine, sono state avanzate alcune correzioni testuali: F.H. Sandbach ha proposto πικρόν, mentre Reiske λευκόν ο ψυχρόν. Sulla questione cfr., almeno, R. WESTMAN, *Plutarch gegen Kolotes*, p. 251 e sgg.; E. KECHAGIA, *op. cit.*, pp. 180-5.

<sup>87</sup> Contro questa lettura della testimonianza democritea E. Kechagia osserva: «first, the fact that the two Democritean theses have admitted of epistemological readings does not necessarily mean that these were not intended to make an *ontological* point as well, if not primarily [...]. Second, and most decisively, no matter what the possible epistemological readings of Democritus' theses are it is foremost Plutarch's interpretation which is crucial. And it seems that Plutarch read both the οὐ μᾶλλον- and the νόμος-theses as basically representing aspects of Democritus' physical doctrine» (*op. cit.*, pp. 142-3, corsivo di chi scrive). Contro la prima considerazione va detto che «an *ontological* point» non corrisponde a una questione di carattere fisico, e quindi non necessariamente rientra nel primo «thematic group». In secondo luogo non è così pacifico affermare che Plutarco considerò queste due tesi democritee come «aspects of Democritus' physical doctrine», soprattutto se si considera l'accento a Protagora (1109 A) e alla *peritrope* (SEX. EMP., *M* VII, 389 F e sgg.).

soprattutto l'οὐ μᾶλλον fu considerato una tesi dalle forti implicazioni scettiche<sup>88</sup>. Inoltre, se si considera che Colote rivolse contro tutti i filosofi l'accusa di ἀπραξία<sup>89</sup>, è ancor più probabile che egli scelse di criticare proprio queste due dottrine democritee in virtù dei loro presupposti epistemologici che avrebbero appunto condotto all'inattività<sup>90</sup>. Infatti, da una parte l'οὐ μᾶλλον contraddice l'assunto cardine della canonica epicurea, ossia la totale affidabilità della conoscenza sensibile, perché afferma che un oggetto sensibile “non è più questo che quello”<sup>91</sup> (e proprio questo, secondo Colote, conduce all'impossibilità di agire<sup>92</sup>); d'altra, la distinzione tra un piano della realtà che è per convenzione e un altro che, invece, è secondo verità presuppone una spiegazione dell'origine e della natura delle qualità secondarie che mal si accorda con la formulazione epicurea<sup>93</sup>. Ma si consideri anche la sezione su Empedocle: pur trattando quasi esclusivamente di temi di fisiologia, essa non è del tutto omogenea, perché è presente un accenno a questioni linguistiche (1113 C), le quali assumono un ruolo particolarmente significativo nella testimonianza su Stilpone (1119 C-1120 B). Infine, la sezione su Socrate si caratterizza proprio per l'eterogeneità delle questioni in essa dibattute, che certo non possono essere classificate unicamente come questioni epistemologiche, trattando anche di argomenti religiosi (validità dell'oracolo di Delfi) e temi psicologici (natura della ψυχή)<sup>94</sup>.

Ma lo schema di E. Kechagia è inadatto soprattutto a render conto delle testimonianze su Parmenide e Platone, perché risulta difficile sostenere che «Parmenides' doctrine of One Being [...] and Plato's theory of Forms could obviously be classified under

<sup>88</sup> Cfr. SEX. EMP., *PH* I, 213: «Ma anche la filosofia democritea dicono che abbia una comunanza con lo Scetticismo, poiché pare servirsi della nostra stessa materia. Chè dal fatto che il miele ad alcuni appare dolce, ad altri amaro, dicono che Democrito conclude non esistere per se stesso né il dolce né l'amaro, e per questo pronuncia l'espressione “non più”; che è un' espressione scettica (καὶ διὰ τοῦτο ἐπιφθέγγεσθαι τὴν “οὐ μᾶλλον” φωνὴν σκεπτικὴν οὖσαν)» (traduzione di A. RUSSO, *Scettici antichi*, Torino 1978). Su tale argomento cfr. almeno PH. DE LACY, *οὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism*, in «Phronesis» III (1958), pp. 59-71; P.-M. MOREL, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris 1996, pp. 336-46 e S. MAKIN, *Indifference Arguments*, Oxford-Cambridge 1993.

<sup>89</sup> E. KECHAGIA, *op. cit.*, pp. 305-11 non crede che le accuse di Colote possano essere interpretate come declinazioni differenti dell'accusa di *apraxia*. Sull'argomento cfr. *infra*, pp. 77-80, 85-8, 93-6.

<sup>90</sup> Condivido, dunque, l'interpretazione del passo data da P. VANDER WAERDT (*Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism*, cit., specialmente pp. 249-50) e le relative obiezioni mosse alla proposta avanzata da P. De Lacy, secondo il quale invece «Colotes' began with the charge that an infinite variety of atomic shapes would throw life into confusion» (PH. DE LACY, *οὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism*, cit., p. 74).

<sup>91</sup> Per la “svalutazione” democritea della conoscenza sensibile cfr. D.-K. 68 B 11, 125.

<sup>92</sup> *Adv. Col.* 1118 F-1119 A.

<sup>93</sup> Cfr. D. FURLEY, *Democritus and Epicurus on Sensible Qualities*, in J. BRUNSCHWIG-M.C. NUSSBAUM (eds.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophies of Mind*, Cambridge 1993, pp. 72-94; e R. PASNAUR, *Democritus and Secondary Qualities*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» LXXXIX (2007), pp. 99-121.

<sup>94</sup> Cfr. *infra*, p. 97 e sgg.

the branch of physics»<sup>95</sup>. Al contrario, ciò che accomuna Parmenide e Platone nell'*adv. Col.* è l'impostazione dualistica del loro pensiero; ma questo dualismo è tanto metafisico quanto epistemologico. Basti citare l'*incipit* della sezione su Parmenide, dove è scritto che egli «prima ancora di Platone e Socrate comprese che la natura ha in sé qualcosa che concerne l'opinione (τι δοξαστόν) e qualcosa che, invece, concerne l'intelletto (νοητόν) e comprese anche che ciò che si apprende per mezzo dell'opinione è instabile, [...], mentre ciò che si apprende con l'intelletto è di tutt'altra specie, essendo “intero, immobile e ingenerato”»<sup>96</sup>. Allo stesso modo, la formulazione della teoria delle Idee che compare nell'*adv. Col.* presuppone la dottrina dei due mondi e l'esistenza di un piano trascendente l'ordine fenomenico, oltre a rimandare alla distinzione del *Sofista* tra non-essere assoluto e non-essere relativo ed essere dunque incentrata anche sul problema della predicazione<sup>97</sup>. Secondo Plutarco, quindi, Parmenide e Platone devono essere trattati insieme e difesi con le stesse armi, perché entrambi hanno affermato l'esistenza di due diversi piani ontologici, uno trascendente l'altro, ai quali corrispondono due diversi livelli epistemologici.

Queste considerazioni inducono ad avanzare una differente ipotesi. Con il suo intervento sull'ordine coloteo, Plutarco ha voluto creare due unità compositive e, allo stesso tempo, concettuali: nella prima riunì gli unici due filosofi pluralisti attaccati da Colote, ossia Democrito ed Empedocle; mentre nella seconda difese l'impostazione metafisica e dualistica di Parmenide e Platone. In questo modo egli poté sfruttare nella difesa di Empedocle e in quella di Platone argomenti già trattati in precedenza, ossia rispettivamente nella sezione su Democrito e in quella su Parmenide. A conferma di ciò si possono riportare tre passi: il primo è il già citato *adv. Col.* 1113 E-F, nel quale Plutarco spiega che ha posticipato la trattazione di Parmenide, a causa della maggiore affinità delle accuse rivolte da Colote contro Democrito ed Empedocle<sup>98</sup>. Lo stesso concetto è ribadito nella frase che funge da raccordo tra le due sezioni, dove Plutarco afferma che «Colote, come se stesse dialogando con un re illetterato, di nuovo accusa Empedocle *di essere ispirato dalle stesse dottrine*»<sup>99</sup>. Infine, nel passo ricordato poco sopra, è Plutarco stesso a chiarire quale fosse la sua interpretazione della filosofia parmenidea, un'interpretazione profondamente influenzata dal suo platonismo: Parmenide «ancor prima di Platone e

<sup>95</sup> E. KECHAGIA, *op. cit.*, p. 141.

<sup>96</sup> *Adv. Col.* 1114 C. Per l'analisi di tale passo cfr. *infra*, p. 119 e sgg.

<sup>97</sup> *Ibid.* 1115 D-E: «Platone riteneva che il non-essere (τὸ μὴ εἶναι) differisse mirabilmente (θαυμαστῶς ἐδόκει διαφέρειν) da ciò che è non-essere (μὴ ὄν εἶναι): con il primo, infatti, si distrugge ogni tipo di essere, mentre con il secondo si mostra quell'alterità (ἐτερότητα) tra partecipato e partecipante (τοῦ μεθεκτοῦ καὶ τοῦ μετέχοντος)». Su tale passo cfr. *infra*, p. 140 e sgg.

<sup>98</sup> Cfr. *supra*, p. 29 n. 81.

<sup>99</sup> *Adv. Col.* 1111 F: «ὁ δὲ Κωλώτης, ὥσπερ ἀγραμμάτῳ βασιλεῖ προσδιαλεγόμενος, πάλιν ἐξάπτεται τοῦ Ἐμπεδοκλέους ὡς ταὐτὸ πνέοντος».

Socrate comprese» la necessità e la superiorità del dualismo metafisico ed epistemologico<sup>100</sup>.

Nel prosieguo dell'opera Colote, e di conseguenza Plutarco, trattava di Socrate e dei filosofi che si richiamavano direttamente a Socrate: Stilpone, i Cirenaici e Arcesilao. In questa terza unità compositiva è proprio la figura di Socrate a segnare il passaggio tra i filosofi "dualisti" e quelli "socratici". Dunque, invertire le posizioni di Socrate e Platone permise a Plutarco non solo di unire in un'unica trattazione le difese di Parmenide e Platone, evidenziando l'impostazione più rigorosamente dualistica del loro pensiero; ma anche di sfruttare la complessità del magistero socratico per concludere il discorso metafisico e aprire quello sull'eredità socratica. Infine, l'ultima sezione del libro di Colote doveva riguardare l'utilità delle leggi per il vivere civile<sup>101</sup>. Infatti, secondo l'informazione dettagliata fornita da Plutarco:

«ὥσπερ οἱ περὶ τὸ θεῖον πλημμελήσαντες ἐξαγορεύων τὰ ἑαυτοῦ κακὰ τελευτῶντος ἤδη τοῦ βιβλίου φησὶν ὅτι 'τὸν βίον οἱ νόμους διατάξαντες καὶ νόμμα καὶ τὸ βασιλεύεσθαι τὰς πόλεις καὶ ἄρχεσθαι καταστήσαντες εἰς πολλὴν ἀσφάλειαν καὶ ἡσυχίαν ἔθεντο καὶ θορύβων ἀπήλλαξαν· εἰ δὲ τις ταῦτα ἀναιρήσει, θηρίων βίον βιωσόμεθα καὶ ὁ προστυχὼν τὸν ἐντυχόντα μονοноῦ κατέδεται'. τοῦτο γὰρ ὁ Κωλώτης αὐταῖς λέξεσιν ἐκπεφώνηκεν, οὐ δικαίως οὐδὲ ἀληθῶς»

«come coloro che peccarono contro la divinità egli, rilevando le sue nefandezze, quasi alla fine del libro dice che: "coloro che ordinarono le leggi e le usanze e che stabilirono che le città fossero governate da re e comandanti riposero la vita in uno stato di grande sicurezza e tranquillità e allontanarono i disordini. Se qualcuno eliminerà tutto ciò, vivremo una vita da belve e chi si imbatte in qualcun altro vorrà solo divorarlo". In effetti Colote pronunciò questo discorso, usando proprio queste parole, ma ciò non è né giusto né vero»<sup>102</sup>.

È molto probabile che in questa ultima parte del suo libro Colote attaccasse contemporaneamente tutti i filosofi, che in precedenza aveva invece criticato uno alla volta<sup>103</sup>. Lo scopo, dunque, sarebbe stato quello di contrapporre la filosofia epicurea a tutte le filosofie precedenti, nella convinzione che solo gli Epicurei possono essere dei buoni cittadini, poiché solo gli Epicurei riconoscono l'assoluta utilità delle leggi e a queste

<sup>100</sup> Cfr. *adv. Col.* 1114 C e *supra*, p. 32 n. 96.

<sup>101</sup> Per un tentativo di ricostruzione del pensiero "politico" di Colote cfr. *infra*, p. 60 e pp. 80-1.

<sup>102</sup> *Adv. Col.* 1124 D. Su questo passo cfr. anche *infra*, p. 81.

<sup>103</sup> Condivido, dunque, l'interpretazione della sezione finale del libello coloteo proposta, tra gli altri, da: R. WESTMAN, *Plutarch gegen Kolotes*, cit., p. 85-6; J. BOULOGNE, *Plutarque dans le miroir d'Épicure. Analyse d'une critique systématique de l'épicurisme*, cit., p. 195 n. 62; e G. ROSKAM, *The Displeasing Secrets of the Epicurean Life*, cit., p. 358. Al contrario B. EINARSON-P.H. DE LACY (*op. cit.*, p. 116-7) ritengono che questa parte continui il discorso su Arcesilao, riportando quindi un'accusa che Colote avrebbe rivolto esclusivamente a quest'ultimo. Su questa interpretazione cfr. *infra*, p. 155.

obbediscono. Tale ipotesi, oltre a essere giustificata dalla vena fortemente polemica della filosofia colotea<sup>104</sup>, è confermata anche dalle righe immediatamente precedenti al passo appena citato, nelle quali Plutarco definisce Colote un sofista e un ciarlatano<sup>105</sup>, perché scrisse:

«πρὸς ἄνδρας ἐλλογίμους οὕτως ἀσελγῶς καὶ ὑπερηφάνως [...]. καίτοι Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης καὶ Θεόφραστος καὶ Δημόκριτος ἀντειρήκασιν τοῖς πρὸ αὐτῶν· βιβλίον δὲ τοιαύτην ἐπιγραφὴν ἔχον ὁμοῦ πρὸς ἅπαντας οὐδεὶς ἄλλος ἐξενεγκεῖν ἐτόλμησεν»

«in questo tono così insolente e arrogante contro uomini illustri. A dire il vero, Platone, Aristotele, Teofrasto e Democrito si opposero ai loro predecessori; ma nessuno ebbe il coraggio di divulgare un libro con questo titolo, che attacca contemporaneamente tutti gli altri filosofi»<sup>106</sup>.

Anche quest'ultima sezione del libro coloteo è rispecchiata nell'anti-commentario plutarco, che infatti si conclude con l'elogio del ruolo della filosofia – e non delle leggi – per il vivere civile. Per Plutarco, infatti, sono le dottrine dei filosofi (escluse ovviamente quelle epicuree) a rendere l'uomo eticamente e politicamente educato, tanto che, se anche fossero abolite le leggi ma si lasciassero in vigore queste dottrine, l'uomo sarebbe ben lontano dal divorarsi l'un l'altro (1124 D-E). In questo modo sia il libro coloteo che, di conseguenza, quello plutarco assumono una struttura circolare, aprendosi e chiudendosi con una riflessione, *latu sensu*, politica: nei due prologhi questa prende forma attraverso le rispettive dediche; nell'epilogo, invece, si scontrano due diverse concezioni su ciò che fonda il viver civile.

Dunque, evidenziando questa ennesima corrispondenza fra il libro coloteo e quello plutarco, diviene difficile interpretare la parte finale dell'*adv. Col.* come l'unica sezione dedicata a questioni etiche<sup>107</sup>. Come si vedrà meglio in seguito, infatti, il libro di Colote è costruito soprattutto a partire da una prospettiva etica, come è dimostrato sia dal titolo (*Sul fatto che non si possa affatto vivere secondo le dottrine degli altri filosofi*) che dal fatto che in quest'opera Colote declinò tutti i suoi attacchi contro gli altri filosofi, incentrandoli sull'accusa di ἀπραξία<sup>108</sup>. Analogamente, dunque, anche l'*adv. Col.* assume questa prospettiva: Plutarco, infatti, vuole sì salvaguardare la correttezza teorica delle tesi filosofiche attaccate dall'epicureo, ma vuole soprattutto dimostrare che queste dottrine non

<sup>104</sup> Cfr. *infra*, pp. 74-6.

<sup>105</sup> Allusione fin troppo evidente a come Colote etichettò Socrate (*adv. Col.* 1116 F e 1117 D).

<sup>106</sup> *Adv. Col.* 1124 C.

<sup>107</sup> E. KECHAGIA, *op. cit.*, pp. 159-60.

<sup>108</sup> Cfr. *infra*, pp. 77-80, 85-8, 93-6.

conducono all'inattività<sup>109</sup>. La sua difesa è quindi eticamente orientata, esattamente come era eticamente orientato anche il discorso polemico coloteo. È interessante altresì notare che questa strategia difensiva è richiamata anche nel *non posse* e rappresenta, dunque, un ulteriore punto di contatto tra questi due trattati anti-epicurei. Se, infatti, nell'*adv. Col.* Plutarco argomenta a favore della possibilità di attuazione di tutte le filosofie, esclusa quella epicurea, che è quindi l'unica a condurre all'ἀπραξία<sup>110</sup>; nel *non posse* egli assume questa conclusione (τὸ δὲ ἐν ἀρχῇ τῶν λόγων ῥηθέν)<sup>111</sup>, per dimostrare che per gli Epicurei non solo non è possibile vivere (οὐκ ἔστιν εὖ ζῆν κατ'αὐτούς)<sup>112</sup>, ma soprattutto non è possibile vivere piacevolmente (μηδὲ ζῆν ἡδέως ἔστιν κατ'αὐτούς)<sup>113</sup>. In conclusione, quindi, si può dire che alla base della scelta plutarchea di invertire l'ordine dei filosofi non ci fu il tentativo di modellare il libro seguendo la divisione della filosofia in fisica, canonica ed etica; quanto piuttosto un principio di chiarezza ed economia espositiva: accostare la trattazione di filosofie affini, infatti, rende più coerente il discorso e, di conseguenza, più efficace la loro difesa. In questo modo, Plutarco organizzò il suo libro a partire da cinque<sup>114</sup> unità compositive:

Prologo	1107 D-1108 E	cornice letteraria; dedica
Filosofi pluralisti	1108 E-1113 E	Democrito; Emedocle
Filosofi dualisti	1113 E-1116 E	Parmenide; Platone
Tradizione socratica	1116 E-1124 C	Socrate; Stilpone; Cirenaici; Arcesilao <sup>115</sup>
Epilogo	1124 C-1127 E	valore della filosofia per il vivere civile

<sup>109</sup> Non condivido, quindi, l'interpretazione di R. Flacelière, secondo il quale l'*adv. Col.* costituirebbe «une charge a fond contre les deux premières parties de la philosophie épicurienne, à savoir la logique ou canonique et la physique», mentre della parte etica Plutarco se ne sarebbe occupato unicamente nel *non posse* (R. FLACELIÈRE (éd.), *Plutarque. Oeuvres Morales, tome I, Introduction Générale*, Association G. Budé, Paris 1987, p. CXLIII).

<sup>110</sup> Cfr. *adv. Col.* 1110 E-F; 1122 A; 1122 C; *de latenter vivendo* 1130 E; *non posse* 1110 C.

<sup>111</sup> *Non posse* 1087 A.

<sup>112</sup> *Ibid.*: εὖ add. Wilamowitz. Sia l'edizione teubneriana (a cura di M. Pohlenz, Lipsiae 1958<sup>2</sup> curata da R. Westman; p. 125) che quella Loeb di Einarson-De Lacy (cit., p. 19) accolgono la lezione di Wilamowitz, rimandando a *adv. Col.* 1108 C: «τὸ δὲ εὖ ζῆν ἐστὶ κοινωνικῶς ζῆν καὶ φιλικῶς καὶ σωφρόνως καὶ δικαίως, ὧν οὐθὲν ἀπολείπουσιν οἱ περὶ γαστέρα τάγαθὸν εἶναι βοῶντες». Tuttavia i passi citati nella n. 112 (nei quali gli Epicurei sono condannati a una forma di *totale* ἀπραξία) e il titolo del libro coloteo (dove compare οὐδὲ ζῆν ἔστιν senza qualificazione alcuna), potrebbero rendere non necessaria l'aggiunta di εὖ nel passo in questione.

<sup>113</sup> *Non posse* 1087 B. È significativo che una dicotomia simile si ripresenti anche in *de latenter vivendo* 1128 C-D, quando però i termini dell'alternativa sono, da una parte, il λάθε βίωσας e, dall'altra, il κακῶς βίωσας λάθε. Come sottolinea giustamente G. Roskam nel suo commento «the addition of κακῶς places the discussion in a radically new light, switching from a rather (physico-)ontological perspective [...] to a strictly ethical perspective» (G. ROSKAM, *A Commentary on Plutarch's De latenter vivendo*, Leuven 2007, p. 103). A mio avviso, anche questo passo conferma che nella polemica antiepicurea di Plutarco il dibattito morale ebbe un ruolo importante.

<sup>114</sup> Oppure sei unità, se si vuole isolare la sezione su Socrate, accentuandone la funzione di punto di passaggio tra le terza e la quarta unità.

<sup>115</sup> Il fatto che Arcesilao compaia in questa unità compositiva e non in quella parmenidea-platonica è già un'indizio di quale interpretazione della filosofia di Arcesilao emerge dall'*adv. Col.* (cfr. *infra*, p. 142 e sgg.).

#### I.4: Scopo e pubblico dell'adversus Colotem

Per combattere l'Epicureismo Plutarco si servì, almeno nell'*adv. Col.*, principalmente di due strategie. La prima consiste nel mostrare che Colote cadde più volte in contraddizione con quanto sostenuto da altri Epicurei<sup>116</sup>. Questa strategia è evidente fin dall'inizio dell'opera (1108 E-F), quando Plutarco – prima ancora di riportare le accuse che Colote mosse a Democrito – contrappone Colote a Leonteo e Metrodoro. Secondo questi ultimi, infatti, Epicuro si sarebbe proclamato per molto tempo democriteo<sup>117</sup>; al contrario, per Colote non vi sarebbe alcuna eredità democritea nella filosofia di Epicuro. Anche se in questo caso Leonteo e Metrodoro sono fonti più attendibili<sup>118</sup>, è interessante notare che Colote accentuò ancora una volta la polemica, facendole raggiungere toni sconosciuti a Epicuro, al fine di evidenziare l'aspetto originale e di rottura apportato dall'Epicureismo nel panorama filosofico<sup>119</sup>. La strategia di porre in contraddizione tra di loro i filosofi del Giardino emerge anche in altri punti dell'*adv. Col.*, seppur Plutarco vi accenni in maniera più velata. Si pensi, ad esempio, alla famosissima descrizione plutarchea dell'atto di adorazione compiuto da Colote nei confronti di Epicuro (1117 B-C)<sup>120</sup>. Plutarco termina il racconto commentando che «tale premura, sebbene ben compiuta da parte di Colote, non ebbe il risultato sperato: non fu, infatti, proclamato saggio»<sup>121</sup>. In questo passo, dunque, Plutarco contrappone maliziosamente Colote ad altri filosofi epicurei, primo fra tutti Epicuro, che invece furono in grado di raggiungere lo stadio di perfetta saggezza, tanto da poter venir assimilati a degli dèi<sup>122</sup>. A questa strategia se ne affianca un'altra, che consiste nel ritorcere contro Colote le stesse critiche che questi aveva rivolto contro tutti gli altri filosofi. Nell'*adv. Col.*, infatti, Plutarco non si limitò a difendere ogni filosofo, appellandosi ad altre sue dottrine per mostrare che l'interpretazione della sua filosofia

<sup>116</sup> La stessa strategia è usata anche contro gli Stoici, sia nei trattati polemici che nei paragrafi finali (9-11) del *de virtute morali*. Per le strategie plutarchee cfr. E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., pp. 169-178; e R. WESTMAN, *Plutarch gegen Kolotes*, cit., 111-5.

<sup>117</sup> Cfr. *adv. Col.* 1108 E-F: «Egli [*scil.* Colote], infatti, comincia con Democrito, pur avendo ricevuto proprio da costui belli e convenienti insegnamenti. Davvero per molto tempo lo stesso Epicuro si era proclamato democriteo, come attesta tra gli altri anche Leonteo, uno dei più valenti discepoli di Epicuro, il quale, scrivendo a Licofrone, dice che Democrito era onorato da Epicuro perché per primo aveva sfiorato (διὰ τὸ πρότερον ἄψασθαι τῆς ὀρθῆς γνώσεως) la retta conoscenza e che l'intera sua dottrina era denominata democritea, perché per primo questi si era imbattuto nei principi della natura (διὰ τὸ περιπεσεῖν αὐτὸν πρότερον ταῖς ἀρχαῖς περὶ φύσεως). Metrodoro, poi, nel libro *Sulla Filosofia* afferma apertamente che, se Democrito non lo avesse preceduto, Epicuro non sarebbe giunto alla sapienza».

<sup>118</sup> Come suggeriscono i due verbi usati per descrivere le “conquiste” democritee (ἄψασθαι e περιπεσεῖν), che alludono entrambi all'involontarietà e casualità delle scoperte democritee.

<sup>119</sup> Per la polemica colotea contro Democrito cfr. *supra* p. 28 e n. 79 *infra* p. 36 e n. 177, pp. 58-60. Per l'attenzione di Colote all'originalità dell'Epicureismo cfr. invece *infra*, p. 79, 173 e 179.

<sup>120</sup> Per un'analisi più dettagliata di tale passo cfr. *infra*, p. 51 e sgg.

<sup>121</sup> Cfr. *adv. Col.* 1117 C: «οὐ μέντοι τὸ θεράπευμα τοῦτο καίπερ εὖ τῷ Κωλώτῃ συντεθέν, ἔσχε καρπὸν ἄξιον· οὐ γὰρ ἀνηγορεύθη σοφός».

<sup>122</sup> Cfr. *ep. Men.* 135 e *infra*, p. 52 n. 32 i riferimenti bibliografici lì segnalati.



proposta da Colote è infondata. Egli volle altresì rivolgere contro Colote le stesse accuse che l'epicureo aveva mosso contro ciascuno degli altri filosofi, per mostrare che in realtà tali accuse minano il sistema epicureo e non tanto quello del filosofo in questione. Questa strategia confutatoria di "ritorsione" si ripete in ogni sezione dell'*adv. Col.*<sup>123</sup>, ma è tuttavia maggiormente presente in quelle sezioni che trattano di filosofie più affini all'Epicureismo, quali ad esempio quella su Democrito e quella sui Cirenaici.

Tuttavia, come già constatato, per demolire il sistema epicureo *nell'adv. Col.* Plutarco non scelse la forma rigorosa del trattato, ossia non divise l'opera in sezioni, ciascuna delle quali dedicata all'analisi di una specifica tesi epicurea. Al contrario, egli decise di combattere la filosofia del Giardino a partire dallo studio di una singola opera, oltretutto composta da un epicureo ormai poco noto ai tempi di Plutarco. Ciò è ancor più significativo, se si considera che le altre opere polemiche plutarchee sono dirette o contro una scuola filosofica in generale<sup>124</sup> oppure contro filosofi ben più conosciuti di Colote<sup>125</sup>. Dunque, perché proprio Colote e perché il suo *περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστι*? Innanzitutto, perché l'opera di Colote poteva permettere a Plutarco di portare avanti la sua polemica in maniera più libera e meno sistematica: appoggiandosi al testo coloteo e alle accuse in esso presentate contro gli altri filosofi, Plutarco aveva infatti l'opportunità di criticare diverse dottrine epicuree, spaziando da una all'altra senza dover necessariamente trovare dei nessi causali tra di esse. Ma, oltre a questa ragione "formale", almeno altri tre motivi sostanziali giustificano la scelta plutarchea. Il primo emerge se si tiene conto dell'influenza esercitata da Colote all'interno della scuola epicurea: come si vedrà meglio in seguito<sup>126</sup> e come già correttamente

<sup>123</sup> Democrito: 1109 E-1110 F; Empedocle: 1112 A-B, 1113 E; Parmenide: 1114 A; Platone: 1116 C-E; Socrate: 1117 F, 1118 D-F; Stilpone: 1119 C-F; Cirenaici: 1120 F-1121 E; Arcesilao: 1122E-F, 1123 A-D. È interessante notare che Plutarco si avvale della medesima strategia confutatoria anche in altri scritti polemici, quali il *de communibus notitiis* e il *non posse*. Come giustamente nota D. Babut, in questi dialoghi infatti «la polémique de Plutarque comprenait deux étapes bien distinctes: au cours de la première, il s'efforçait de réfuter les accusations de ses adversaires [...] cette réfutation n'était pas purement défensive, elle consistait à suivre l'adversaire sur son propre terrain [...]. Dans un deuxième temps, toutefois, c'était aux fondements mêmes du système adverse que s'en prenait Plutarque» (D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, cit., pp. 38-9).

<sup>124</sup> Si consideri, ad esempio, l'opera non pervenuta citata al num 188 del Catalogo di Lampria, diretta contro i Cirenaici (*περὶ Κυρηναίων*, sempre se si vuol dare a questo *περὶ* un valore avversativo di "contro" simile a quello di *πρός*, e non intenderlo più semplicemente come un "intorno"); oltre ovviamente alle opere *contra Stoicos*.

<sup>125</sup> Tra i quali basti citare Eraclito (cat. Lampria n. 205: *περὶ τοῦ τί ἔδοξεν Ἡρακλείτῳ*); Empedocle (cat. Lampria n. 43: *εἰς Ἐμπεδοκλέα βιβλία ι*) e Protagora (cat. Lampria n. 141: *Πρωταγόρου περὶ τῶν πρώτων*). Purtroppo non essendoci pervenute queste opere e non essendo presenti nei loro titoli un riferimento inequivocabilmente polemico, non si può affermare con assoluta certezza che esse siano opere polemiche. Tuttavia, può essere utile ricordare che la preposizione *περὶ* compare anche in opere sicuramente polemiche, quali il *περὶ Στοϊκῶν ἐναντιωμάτων* e il corrispettivo *περὶ Ἐπικουρείων ἐναντιωμάτων*.

<sup>126</sup> Cfr. *infra*, pp. 74-6.

sostenuto da J. Hershbell<sup>127</sup>, la *vis* polemica di Colote fu infatti molto imitata da alcuni Epicurei a lui successivi. Basti pensare a Diogene di Enoanda che, ancor dopo Plutarco, usò le opere colotee come fonte per le sue dispute contro le altre dottrine filosofiche<sup>128</sup>. Se, quindi, Colote fu ben presto trascurato all'interno delle altre scuole filosofiche e, in seguito, quasi del tutto dimenticato nella storia della filosofia, è pur vero che la sua eredità – almeno all'interno del Giardino – non dovette svanire così presto<sup>129</sup>. Perciò, attraverso Colote, Plutarco poteva criticare quell'atteggiamento fortemente polemico presente in alcuni rappresentanti della scuola epicurea, oltre che in Colote stesso, che si manifestava nel tentativo di separare nettamente l'Epicureismo da tutte le altre tradizioni filosofiche.

Oltre all'influenza che esso esercitò, è verosimile che Plutarco scelse di criticare proprio il libro coloteo anche in virtù dell'eredità filosofica di cui si fece portavoce. Colote era, infatti, un epicureo di prima generazione e molto legato a Epicuro. È lo stesso *adv. Col.* a testimoniare l'affetto provato dal maestro nei confronti del discepolo, quando racconta che il primo “era solito chiamare” il secondo “Colotino e Colotuccio” o quando descrive l'atto di adorazione che colpì Colote, mentre ascoltava una lezione tenuta da Epicuro<sup>130</sup>. Attaccare un caro seguace di Epicuro e un importante rappresentante della prima generazione di Epicurei significava, dunque, criticare una personalità autorevole all'interno della scuola epicurea e, tramite questa, colpire anche i *καθηγεμόνες*, che tanta stima ebbero nei suoi confronti. Se si considera il rispetto e la venerazione provati dagli Epicurei per i loro primi maestri, la scelta plutarchea di criticare il libello coloteo risulta essere particolarmente fine ed efficace. L'ipotesi che, attraverso Colote, Plutarco volle polemizzare anche contro il fondatore del Giardino è confermata da *adv. Col.* 1108 D, dove è scritto che le affermazioni colotee «dominano tutti i discorsi di Epicuro e si ritrovano nella filosofia di quest'ultimo»<sup>131</sup>. Avendo sostenuto entrambi le stesse dottrine, demolire il libro coloteo significava, dunque, criticare anche Epicuro. Non paiono, dunque, condivisibili le conclusioni di alcuni studiosi, secondo i quali Colote fu l'unico epicureo ad essere globalmente e totalmente criticato da Plutarco, che invece mostrò stima maggiore

<sup>127</sup> Cfr. J. HERSHBELL, *Plutarch and Epicureanism*, cit. p. 3361.

<sup>128</sup> Per l'influenza colotea su Diogene di Enoanda cfr., almeno, E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto*, cit. p. 16 e sgg.).

<sup>129</sup> Cfr. E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, p. 48: «By reading carefully the evidence available, and more importantly by taking into account the historical and philosophical context of Colotes' time, it may well turn out that Colotes was not, after all, as marginal a figure in antiquity as he is generally considered to be today. And Plutarch may well have been aware of that» (corsivo di chi scrive).

<sup>130</sup> Cfr., rispettivamente, *adv. Col.* 1107 E (Κωλώτης, ὃν Ἐπίκουρος εἰώθει Κωλωταρὰν ὑποκορίζεσθαι καὶ Κωλωτάριον) e 1117 B-C. Per i rapporti di stima e affetto tra Colote ed Epicuro cfr. *infra*, pp. 50-3, 56-8.

<sup>131</sup> Cfr. *adv. Col.* 1108 D: «καίτοι ταῦτα μὲν ἐγκέκρται τοῖς Ἐπικούρου λόγοις καὶ διαπεφοίτηκεν αὐτοῦ τῆς φιλοσοφίας».

nei confronti, ad esempio, di Epicuro e Metrodoro<sup>132</sup>. Basta citare l'inizio del *non posse* – dove Teone afferma che «paragonato ai discorsi di Epicuro e Metrodoro, Colote appare il più benevolo tra gli uomini»<sup>133</sup> – per rendersi conto che anche Epicuro e Metrodoro furono aspramente attaccati da Plutarco. La differenza tra Colote ed Epicuro va, quindi, ricercata non tanto nel merito delle questioni, perché appunto in questo campo il discepolo seguì le orme del maestro, quanto piuttosto nel metodo confutatorio. Solo Colote, infatti, «separando alcune sentenze, private dei loro contesti, e facendo violenza a pezzi di discorsi e vuoti frammenti di ciò che rende salda e aiuta la comprensione e la credenza, mette insieme il suo libro come si fa al mercato o con la tavolozza per dipingere»<sup>134</sup>. D'altronde, questa natura confusionaria della polemica colotea sarebbe indice della scarsa qualità filosofica di Colote, che quindi secondo Plutarco merita di essere rimproverato anche perché osò attaccare filosofi molto più illustri di lui<sup>135</sup>. Fin dalle prime righe dell'*adv. Col.*, infatti, Plutarco esprime il suo disagio nel dover rispondere a un uomo così rozzo, ciarlatano e tracotante, che ebbe l'ardire di sbeffeggiare Socrate<sup>136</sup>; e più volte, nel prosieguo dell'opera, egli si lamenta dell'incuria e dell'ignoranza con le quali l'epicureo portò avanti la sua battaglia<sup>137</sup>. Come giustamente ha sostenuto E. Kechagia «these remarks

<sup>132</sup> Cfr. J. HERSHBELL, *Plutarch and Epicureanism*, cit., p. 3364, che rimanda al *de fraterno amore* 487 d e alla *Vita di Demetrio* 34, 1-3.

<sup>133</sup> Cfr. *non posse* 1086 E: «εἴτα οὐκ ἔλεγες,” εἶπεν, “ὅτι τοῖς ἐκείνων ὁ Κωλώτης παραβαλλόμενος εὐφημότατος ἀνδρῶν φαίνεται”». Per l'importanza di tale passo per la ricostruzione della polemica di Epicuro contro Socrate cfr. *infra*, p. 100.

<sup>134</sup> Cfr. *adv. Col. ibid.*: «ὁ δὲ Κωλώτης ὅτι φωνάς τινες ἐρήμους πραγμάτων ἀποσπών καὶ μέρη λόγων καὶ σπαράγματα κωφὰ τοῦ βεβαιούντος καὶ συνεργούντος πρὸς νόησιν καὶ πίστιν ἔλκων ὥσπερ ἄγορὰν ἢ πύνακα τεράτων συντίθησι τὸ βιβλίον». È significativo che anche l'epicureo anonimo del *de sera numinis vindicta* sia rimproverato da Plutarco, perché ammassò «una quantità di parole confuse raccolte qua e là» (548 B, traduzione di G. Guidorizzi in D. DEL CORNO (a cura di), *Plutarco. I ritardi della punizione divina*, Milano 1982). L'attenzione mostrata più volte da Plutarco nei confronti di questo biasimevole atteggiamento si comprende meglio, qualora si consideri la precisione con la quale invece Plutarco citava le opere altrui.

<sup>135</sup> Anche i contemporanei mossero contro Colote un rimprovero simile, quando lo criticarono perché aveva osato polemizzare contro il “divino” Platone (cfr. *infra*, p. 66).

<sup>136</sup> Cfr. *adv. Col.* 1108 B: «temo che sembrerà che io mi sia occupato di questo libro più seriamente di quanto si dovrebbe, visto che mi sono adirato a causa della rozzezza, della ciarlataneria e della tracotanza (δὲ ἄγροικίαν καὶ βωμολοχίαν καὶ ὕβριν) di quell'uomo che aveva l'abitudine di mettere davanti a Socrate un po' di grano e di chiedergli come mai egli portava il cibo alla bocca e non all'orecchio». L'accusa di ἄγροικία era comunemente rivolta contro gli Epicurei, come si evince chiaramente da alcuni passi del *de musica* di Filodemo, nei quali l'epicureo prova a difendere la sua scuola da una simile accusa. Su questo argomento cfr. D. DELATTRE, *Qui sont les rustres?*, in A. ANTONI-G. ARRIGHETTI-M.I. BERTAGNA-D. DELATTRE (a cura di), *Miscellanea Papyrologica Herculanensia: Volumen I*, Pisa-Roma, 2010, pp. 81-99.

<sup>137</sup> Cfr., ad esempio, 1109 A: «ma Colote, al quale non è mai capitato di vedere quegli scritti (*scil.* di Democrito) neanche in una visione, si è ingannato...»; 1111 F: «Colote, come se stesse dialogando con un re illetterato...»; 1120 F: «ma pare che Colote abbia subito la stessa cosa che accade a quei ragazzi che hanno da poco imparato le lettere, i quali, abituati a leggere i caratteri sulle tavolette, quando in seguito li vedono scritti altrove sono dubbiosi si agitano...»; 1122 B: «io sospetto che i discorsi sull'impulso e sull'assenso producano in Colote lo stesso effetto che per un asino l'ascolto della lira...»; 1115 C: «È, perciò, segno di una qualche trascuratezza l'attribuire falsamente a questi uomini dottrine che essi non hanno insegnato e che non hanno sostenuto; avendo la convinzione di confutare ciò che gli altri hanno divulgato di propria mano, egli finisce

about Colotes' erroneous methods, his lack of philosophical learning, and his scholarly incompetence reflect one of the main reasons for Plutarch's decision to attack Colotes»<sup>138</sup>.

La critica al sistema epicureo, tuttavia, non è l'unico scopo che Plutarco si prefisse con la stesura dell'*adv. Col.* Al lato polemico, infatti, si accompagna sempre la difesa dei filosofi attaccati da Colote e questi due aspetti sono considerati imprescindibili, come dimostra lo stesso titolo del libro plutarco che nel Catalogo di Lampria è riportato in forma estesa come *πρὸς Κωλώτην ὑπὲρ τῶν ἄλλων φιλοσόφων* e che nel ms E recita *πρὸς Κωλώτην περὶ τῶν ἄλλων φιλοσόφων*. È lo stesso Plutarco a dichiarare di voler difendere i filosofi attaccati da Colote. Nelle prime righe dell'*adv. Col.* egli, infatti, afferma che:

«“in difesa di tutto l'esercito greco”<sup>139</sup> degli altri filosofi (tra i quali sono stati malamente screditati Democrito, Platone, Stilpone, Empedocle, Parmenide e Melisso) non solo “vergognoso è tacere”<sup>140</sup>, ma non è neppure lecito cedere in qualcosa né rimuovere l'estrema franchezza in difesa di coloro che hanno condotto la filosofia ad una così celebre fama. Sebbene, infatti, i genitori insieme agli dèi ci abbiano dato la vita, credo che il buon vivere lo dobbiamo invece ai filosofi, i quali hanno compreso quale sia il ragionamento che aiuta la giustizia e la legge e che tiene a freno i desideri; il buon vivere è, infatti, un vivere socievolmente e amichevolmente, con saggezza e giustizia»<sup>141</sup>.

Come risulta evidente da questo passo, la difesa dei filosofi attaccati da Colote non fu una difesa esclusivamente strumentale, ossia non fu finalizzata unicamente a ritorcere contro Colote le sue stesse accuse. Al contrario, essa rappresenta la difesa di un'intera tradizione filosofica, che Plutarco volle preservare perché se ne sentiva orgogliosamente erede e perché la considerava l'origine e la causa del buon vivere. Lo scontro è perciò tra due modalità opposte di recepire e percepire il pensiero del passato: da una parte ci sono gli Epicurei che, pur avendo beneficiato delle conquiste precedenti, bramano una forma di originalità assoluta a causa della loro vana ambizione<sup>142</sup>; dall'altra c'è Plutarco e la sua peculiare forma di Platonismo, che invece vuole rifarsi alla tradizione più genuina del

per confutare la propria ignoranza e sfrontatezza, quando dice che sono d'accordo con Platone pensatori che da egli differiscono e che sono suoi discepoli filosofi che lo contraddicono!»; e 1115 A: «Per prima cosa consideriamo la diligenza e l'erudizione di quel filosofo, il quale afferma che quelle stesse dottrine di Platone sono state seguite da Aristotele, Senocrate, Teofrasto e tutti i Peripatetici. In quale posto così disabitato hai, dunque, scritto il libro, dove non ti sei imbattuto – mentre riunivi questi capi d'accusa – nei loro trattati, né ti è capitato di prendere tra le mani i libri di Aristotele [...], né quelli di Teofrasto [...]». Su questi ultimi due passi cfr. *infra*, pp. 122-3.

<sup>138</sup> Cfr. E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit. p. 44.

<sup>139</sup> Euripide, *Philoct.*, 796.

<sup>140</sup> Euripide, *Philoct.*, 796.

<sup>141</sup> *Adv. Col.* 1108 B-C.

<sup>142</sup> Si consideri il caso di Democrito e dell'eredità democritea nella filosofia di Epicuro, che Colote – come si è visto – tentò di negare a tutti i costi (cfr. *supra*, p. 28 n. 79 e *infra*, p. 36 n. 117, pp. 58-60).

pensiero greco<sup>143</sup>. Evidentemente, all'interno di questa grande tradizione, Plutarco volle difendere soprattutto la sua scuola, la sua personale eredità filosofica; e, infatti, le sezioni dedicate a Socrate, Platone e Arcesilao sono le più cospicue. Tuttavia, così come non è corretto sostenere che Colote criticò tutti i filosofi nominati nell'*adv. Col.* solo strumentalmente e in vista del suo decisivo attacco contro Arcesilao<sup>144</sup>, così non è altrettanto giusto sostenere che Plutarco difese questi filosofi unicamente a partire da una prospettiva finalistica, al culmine della quale si collocherebbe la difesa del Platonismo;. Più semplicemente, così come Colote riscrisse una sua peculiare storia della filosofia – incentrata sul concetto di *enargeia* in campo epistemologico e sul criterio della vivibilità in campo pratico<sup>145</sup> –, così Plutarco costruì una genealogia filosofica speculare a quella colotea. Anche sotto questo aspetto, quindi l'impostazione data da Plutarco all'*adv. Col.* è esattamente speculare a quella seguita da Colote nel suo *περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστι*. Anche alla base della stesura dello scritto coloteo, infatti, si possono rintracciare due scopi: l'apologia dell'Epicureismo – considerata da Colote l'unica filosofia autentica perché tutte le altre tendono invece a una qualche forma di scetticismo – e la polemica contro le altre dottrine.

La scelta plutarchea di impostare l'*adv. Col.* a partire dalla polemica contro l'Epicureismo e, contemporaneamente, dalla difesa della genuina tradizione filosofica ha sicuramente delle ragioni didattiche, che d'altronde sono coerenti con la natura di “lezione” dell'*adv. Col.* e il contesto “scolastico” da cui è nata l'opera. Tuttavia, quelle didattiche non esauriscono il campo delle motivazioni, esattamente per gli stessi motivi per cui esse non sono né l'unica né la principale causa della polemica antiepicurea di Plutarco<sup>146</sup>. Per questo motivo, dunque, l'*adv. Col.* non può essere considerato un mero manuale di storia della filosofia, anche se in esso sono trattate le dottrine di diversi filosofi: esso presuppone, infatti, un lavoro filosofico e non solo compilativo<sup>147</sup>, dimostrando così che è spesso

---

<sup>143</sup> A tal proposito è davvero esemplificativo il passo dell'*adv. Col.*, nel quale Plutarco difende Arcesilao dall'“accusa” di originalità e ringrazia Colote e chiunque altro «mostri che il ragionamento accademico giunse ad Arcesilao da un'antica tradizione» (1121 A cfr. *infra*, p. 172 e sgg.). Sull'argomento e più in generale su questa specifica modalità di far filosofia rimangono ancora insuperati alcuni lavori di P. Donini, tra i quali mi limito a rimandare a *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982; *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, in «ANRW» II 36, 7 (1994), pp. 5027-100 (ora anche in ID., *Commentary and Tradition*, cit., pp. 211-81).

<sup>144</sup> Cfr. *infra*, pp. 184-5

<sup>145</sup> Cfr. *infra*, pp. 76-80.

<sup>146</sup> *Contra* J. BOULOGNE, *Plutarque dans le miroir d'Épicure*, cit., specialmente p. 33 e sgg. Per la possibilità di risalire ad aspetti del pensiero di Plutarco anche a partire dalla sua polemica epicurea cfr. *infra*, pp. 117-8.

<sup>147</sup> Concorro, quindi, pienamente con quanto sostenuto da E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., p. 10: «instead of approaching the *Adversus Colotem* as if it was meant to be a disinterested report on the

difficile distinguere nettamente il ruolo di Plutarco *lettore* di opere antiche da quello di Plutarco *filosofo*, proprio perché Plutarco lesse gli scritti altrui già con uno spirito filosofico, e non certo storiografico<sup>148</sup>.

In conclusione, l'analisi della forma compostiva dell'*adversus Colotem* e degli scopi che sottostarono alla sua stesura ha svelato una struttura dell'opera molto complessa, ottenuta da Plutarco attraverso un sofisticato lavoro filosofico e storico-filosofico. Questo conferma che «nella maggior parte se non in tutti i casi Plutarco scriveva non per il grosso pubblico ma per una categoria ristretta di πεπαιδευμένοι, persone di buon livello sociale e di discreta cultura, già formata o in via avanzata di formazione»<sup>149</sup>. Chi, se non loro, poteva infatti comprendere a pieno tutto il retroterra filosofico usato da Plutarco per rispondere agli attacchi colotei? Chi, se non loro, poteva conoscere bene le dottrine dei filosofi chiamate in causa nel corso dell'opera? E ancora chi, se non loro, poteva andare oltre questo piano e leggere nell'*adversus Colotem* una specifica modalità del fare filosofia, basata sulla polemica e sulla difesa della propria tradizione filosofica? La dedica, che precedentemente aveva aiutato a datare l'opera e a definirla un anti-commentario<sup>150</sup>, ora si rivela un elemento utile per definire il pubblico ideale di Plutarco. In essa, infatti, Plutarco si rivolge in prima persona a Saturnino con queste parole:

«ἂ δὲ ἡμῖν ἐπὶ ἤλθεν εἰπεῖν πρὸς τὸν Κωλώτην, ἡδέως ἂν οἶμαί σε γεγραμμένα διελθεῖν, φιλόκαλον καὶ φιλάρχαιον ὄντα καὶ τὸ μεμνήσθαι καὶ διὰ χειρῶν ἔχειν ὥς μάλιστα δυνατόν ἐστι τοὺς λόγους τῶν παλαιῶν βασιλικωτάτην διατριβὴν ἡγούμενον»

«io credo, dunque, che tu volentieri leggeresti attentamente un resoconto per iscritto di ciò che ci è venuto il desiderio di dire contro Colote, dato che tu ami le cose belle e le cose antiche e che consideri un'occupazione massimamente degna di un re il ricordare e il tenere tra le mani, per quanto è possibile, i discorsi degli antichi»<sup>151</sup>.

Ovviamente tale passo rappresenta un bell'esempio di *captatio benevolentiae*, soprattutto qualora si consideri che è indirizzato a una persona adusa a ricevere dediche ed elogi. Tuttavia, come ha già correttamente sostenuto C. Santaniello<sup>152</sup>, esso descrive anche

philosophy of the past that, unfortunately, turned out to be biased, it would be better to view it as a document that records an ancient philosopher's *critical* engagement with and reception of past philosophy».

<sup>148</sup> Come giustamente sostenuto da I. GALLO, *Parerga Plutarchea*, cit., p. 51: «Plutarco non appare mai, o quasi mai, un letterato che scrive per il solo gusto di scrivere [...] neppure nelle esercitazioni retorico-sofistiche [...]; è scrittore di seri propositi, che sceglie e, a volte manipola, i "generi" non a caso, ma con una chiara cognizione di causa [...]. Un denominatore comune lo si può ritrovare nell'ispirazione etica di fondo».

<sup>149</sup> Cfr. I. GALLO, *Forma letteraria nei 'Moralia' di Plutarco*, in «ANRW» Band II 34, 4 (1998), pp. 3511-40 (ora anche in ID., *Parerga plutarchea*, cit., pp. 39-86; p. 48).

<sup>150</sup> Cfr. *supra*, pp. 23-4.

<sup>151</sup> *Adv. Col.* 1107 E.

<sup>152</sup> C. SANTANIELLO, *Rapporti fra generi letterari e pubblico nel corpus plutarcheo*, cit., p. 283 e sgg.

– attraverso tre termini significativi – il ritratto del lettore ideale che Plutarco avrebbe voluto per le sue opere. Innanzitutto il verbo διελθεῖν, «indicante la lettura particolarmente attenta che Saturnino non mancherà di fare dell'*Adversus Colotem*»<sup>153</sup>, conferma ancora una volta che tutti i significati di tale opera non potranno essere compresi da un lettore disattento. In secondo luogo, vanno notati i due aggettivi con i quali Plutarco qualifica la personalità di Saturnino: φιλόκαλος καὶ φιλόρχειος. Il termine φιλόκαλος compare abbastanza frequentemente nel *corpus* dei *moralia* e spesso si riferisce all'amore per ciò che è intellettualmente e moralmente superiore, più che al gusto e all'interesse nei confronti di ciò che è esteticamente bello<sup>154</sup>. Saturnino e, più in generale, il lettore di Plutarco è dunque φιλόκαλος, perché possiede delle virtù morali e intellettuali, ottenute grazie un'ottima educazione. Da questo punto di vista, quindi, Plutarco rappresenta un esempio perfetto della καλοκαγαθία greca. Ciò è confermato altresì dal secondo termine, φιλόρχειος, che rimanda immediatamente al gusto erudito caratteristico di quel tempo e anche di gran parte della produzione plutarchea<sup>155</sup>. E in effetti Saturnino – e dunque Plutarco e il suo pubblico – considera «un'occupazione massimamente degna di un re il ricordare e avere tra le mani, per quanto possibile, i discorsi *degli antichi*». L'opera di Colote soddisfa questo requisito sia perché è essa stessa un discorso degli antichi (in quanto precede di quasi quattro secoli l'epoca di Plutarco), sia perché in essa sono racchiusi discorsi ancor più antichi. Anche per questo tale opera non poteva non suscitare l'interesse di Plutarco e del suo pubblico, che doveva, dunque, essere amante delle cose belle, con un gusto raffinato per il pensiero antico, con una eccelsa educazione e una buona capacità di concentrazione. Si tratta, quindi, di una tipologia selettiva di lettori, ma questo non significa necessariamente che essi siano da identificarsi «in primo luogo [con] la cerchia degli amici e dei discepoli [...] e soltanto in un secondo luogo [con] un pubblico più vasto»<sup>156</sup>. La dedica a L. Erennio Saturnino – con il quale Plutarco non aveva, come abbiamo visto, alcun rapporto di amicizia – dimostra, invece, che Plutarco poteva aspirare a un pubblico più vasto, a patto che esso soddisfacesse i requisiti, certo onerosi, appena enucleati.

---

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>154</sup> Cfr. *de genio Socratis* 575 C; *de adulat. et amico* 61 D; *praec. con.* 140 C; *quast. conv.* 673 E; *non posse* 1092 E.

<sup>155</sup> Cfr. E.L. BOWIE, *The Greeks and their Past in the Second Sophistic*, in M.I. FINLEY (ed.), *Studies in Ancient Society*, London 1978, pp. 166-209; B.A. VAN GRONINGEN, *General literary tendencies in the second century AD*, in «*Mnemosyne*» XVII (1965), pp. 41-56; e più in generale J.M. ANDRÉ, *Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire*, in «*ANRW*» II, 36.1, pp. 5-77.

<sup>156</sup> Cfr. K. ZIEGLER, op. cit., p. 39.





## CAPITOLO II

### *L'Arcesilao di Colote: Scetticismo ed Epicureismo*



## II.1: Colote: chi era costui?

Come testimoniano le fonti, Epicuro tra il 310 e il 307/6 soggiornò a Mitilene e Lampsaco, prima di giungere ad Atene e fondare lì il suo *Kepos*<sup>1</sup>. Pur non volendo dar credito alla discussa tesi di E. Bignone<sup>2</sup> secondo la quale Epicuro dovette lasciar presto, e contro la sua volontà, la città di Mitilene a causa dell'ostilità della locale scuola platonica-aristotelica, sembra comunque certo che il soggiorno a Lampsaco durò più a lungo e che Epicuro finì così col sentirsi talmente legato alla città e ai suoi cittadini, tanto da essere definito lui stesso un "lampsaceno"<sup>3</sup> o, secondo la versione più ostile di Plutarco, "un umile scudiero degli efebi di Lampsaco"<sup>4</sup>. A Lampsaco Epicuro scrisse alcuni dei primi libri del suo  $\pi\epsilon\acute{\rho}\iota\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ , ossia quelli, come l'XI, dedicati soprattutto a questioni di fisica, astronomia e cosmologia e dunque indirizzati anche contro i matematici della vicina Cizico<sup>5</sup>; e molto probabilmente risale sempre al periodo lampsaceno anche la struttura compositiva dell'*Epistola a Erodoto*<sup>6</sup>. Inoltre, a Lampsaco conobbe molti di quelli che diventeranno poi suoi fedeli discepoli, tra i quali basti citare Metrodoro<sup>7</sup>, Idomeneo<sup>8</sup>, Leonteo, Colote, Polieno<sup>9</sup> e Pitocle. A questi si aggiungono due interessanti figure femminili, Batis e Temista e, stando almeno alla prima colonna del *PHerc.* 1418, anche Cronio<sup>10</sup>. Non solo, ma Metrodoro prima e, molto probabilmente Polieno poi, seguirono il Maestro ad Atene e furono talmente legati a lui, in un'unità che potremmo definire "spirituale" (se il termine non corresse il rischio di essere fuori luogo per la filosofia

<sup>1</sup> DIOG. LAERT. X, 15: «Secondo la *Cronologia* di Apollodoro [Epicuro] ... all'età di trentadue anni, fondò, prima la sua scuola a Mitilene e Lampsaco, che durò cinque anni, e, poi, passò ad Atene». Diogene Laerzio (X 2) ci informa che Epicuro tornò ad Atene sotto l'arcontato di Anassicrate, ossia nell'anno 307/06. Tutte le traduzioni di Diogene Laerzio, dove non segnalato altrimenti, sono di M. GIGANTE (a cura di), *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, 2 voll., Roma-Bari 1998. Per la cronologia della scuola epicurea cfr. T. DORANDI, *Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici*, Stuttgart 1991; e ID., *Chronology*, in K. ALGRA-J. BARNES-J. MANSFELD-M. SCHOFIELD (edd.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, pp. 31-54, specialmente pp. 43-5.

<sup>2</sup> E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto*, cit., *passim*. Già, però, Pohlenz fece notare che nessuna testimonianza attesta con certezza la presenza di una scuola aristotelica a Mitilene, che sarebbe stata fondata dallo Stagirita dopo che lasciò la città nel 343/2 (M. POHLENZ, rec. a E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto*, cit., in «GGA» 198 (1936), p. 525; rist. in ID., *Kleine Schriften*, Hildesheim, 1965, I, p. 599).

<sup>3</sup> STRAB. *Geografia*, XIII 589-90.

<sup>4</sup> PLUTARCH., *non posse*, 1128 f. (= Us. 106,7; ARR. 98).

<sup>5</sup> Cfr. D.N. SEDLEY, *Epicurus and the Mathematicians of Cizicus*, in «CERC.» VI (1976), pp. 23-54, secondo il quale «most if not all of Books I-XIII belong to Epicurus' period at Lampsacus», (*ibid.* p. 42 n. 55 e p. 46 n. 73). Su questa polemica cfr. anche A. TEPEDINO GUERRA-L. TORRACA, *Etica e astronomia nella polemica epicurea contro i Ciziceni*, in G. GIANNANTONI-M. GIGANTE (edd.), *Epicureismo Greco e romano. Atti del congresso internazionale*, Napoli 1996, pp. 127-54.

<sup>6</sup> Cfr. D.N. SEDLEY, *Epicurus and the Mathematicians of Cizicus*, cit., 46 n. 73; e F. VERDE-E. SPINELLI (a cura di), *Epicuro. Epistola a Erodoto*, Roma 2010, p. 65.

<sup>7</sup> Per i frammenti di Metrodoro cfr. A. KÖRTE, *Metrodori Epicurei fragmenta*, «JCPH» Suppl. 17 (1890), e ora la traduzione francese nel volume di D. DELATTRE-J. PIGEAUD (dir.), *Les Épicuriens*, Parigi 2010.

<sup>8</sup> Cfr. A. ANGELI, *I frammenti di Idomeneo di Lampsaco*, in «CERC.» XI (1981), pp. 41-101.

<sup>9</sup> Cfr. A. TEPEDINO GUERRA, *Polieno. Frammenti*, Napoli 1991.

<sup>10</sup> Cfr. C. MILITELLO, *Memorie Epicuree (PHerc. 1418)*, Napoli 1997.

epicurea), che anche a loro fu riservato l'appellativo di οἱ καθηγεμόνες οἱ ἄνδρες. Quindi due delle tre figure più vicine a Epicuro e più eminenti nel primo Giardino<sup>11</sup> erano lampsaceni.

Si può, dunque, legittimamente affermare che a Lampsaco si formò il primo circolo epicureo degno di nota, sia perché numericamente cospicuo sia perché filosoficamente significativo. È noto, infatti, che i discepoli lampsaceni di Epicuro furono particolarmente attivi nelle polemiche con le altre scuole rivali, *in primis* ovviamente quella della vicina Cizico, ma non solo<sup>12</sup>. In tal senso basti ricordare l'attività di Metrodoro, di Polieno e naturalmente di Colote. È altresì risaputo che, in taluni casi, Epicuro dovette darsi non poco da fare per allontanare alcuni dei suoi discepoli lampsaceni dal fascino esercitato da altri interessi culturali o altre forme di educazione. È questo il caso di Idomeneo che, provenendo da una famiglia aristocratica, si era avvicinato alla vita politica; a lui più volte Epicuro dovette ripetere che «la vera gloria si consegue con la filosofia e non con gli onori del trionfo militare e politico»<sup>13</sup>. Ma è anche il caso di Polieno, che Epicuro avvicinò alla sua filosofia dopo avergli mostrato «l'infondatezza di quegli studi matematici ed astronomici che fino ad allora il Lampsaceno aveva professati, forse sotto l'influenza degli Eudossiani di Cizico»<sup>14</sup>; e ancora di Pitocle, al quale Epicuro scrisse di rifuggire da «ogni educazione, dopo aver alzato la vela»<sup>15</sup>.

Inoltre, che il circolo di Lampsaco ebbe un ruolo importante nella storia del primo Epicureismo è testimoniato anche dai viaggi che Epicuro, una volta giunto ad Atene, intraprese per visitare le comunità microasiatiche e dalle molte lettere che egli indirizzò a queste e ai loro singoli membri<sup>16</sup>. Sebbene, dunque, questa comunità epicurea meriterebbe di essere attentamente studiata, purtroppo non esiste ancora un lavoro dedicato interamente ad essa, che sappia fornire un'immagine d'insieme sul primo Epicureismo e, contemporaneamente, ricostruire i contributi dei singoli filosofi lampsaceni. Se a questo si aggiunge il fatto che le testimonianze in nostro possesso sono spesso frammentarie e i testi lacunosi, è più che giustificata la preoccupazione che esprime A. Angeli quando scrive che

<sup>11</sup> Cfr. F. LONGO AURICCHIO, *La scuola di Epicuro*, in «Cerc.» VII (1978), pp. 21-37.

<sup>12</sup> Non si vuole accennare alla *vexata quaestio* relativa a una possibile “eterodossia” del circolo lampsaceno, perché – se anche questa fu davvero esistita – Colote ne rimase comunque estraneo.

<sup>13</sup> Cfr. A. ANGELI, *I frammenti di Idomeneo di Lampsaco*, cit., p. 46 e i frr. 14-5 della sua raccolta.

<sup>14</sup> Cfr. A. TEPEDINO GUERRA, *Polieno, Frammenti*, Napoli 1991, p. 28; D.N. SEDLEY, *Mathematicians*, cit., p. 47 e *passim*.

<sup>15</sup> DIOG. LAERT. X, 6 = US. 163: «παιδείαν δὲ πάσαν, μακάριε, φεύγε». Tracce di questa lettera sono tramandate anche da Plutarco; cfr. *Non posse*, 1094 d: «Tutti e tutte pregano Pitocle, per mezzo di Epicuro, e lo scongiurano di non applicarsi nello studio della cosiddetta educazione liberale (τὴν ἐλευθέραν καλουμένην παιδείαν)».

<sup>16</sup> Cfr. US. 107-9; 124-138; 140-147; 156-165.

«il rischio di presentare il circolo di Lampsaco come un blocco monolitico, laddove esso, sotto la guida di Epicuro, portò avanti un discorso costruttivo per la filosofia epicurea sia a livello di partecipazione di elementi nuovi, sia a livello propriamente speculativo, è certo inevitabile»<sup>17</sup>.

Colote, dunque, fece parte di questo importante e vivace circolo e conobbe Epicuro proprio quando quest'ultimo arrivò nella sua città natale. Sfortunatamente si conosce ben poco della biografia di Colote. Oltre al suo luogo di nascita, Lampsaco per l'appunto, si può affermare con certezza solamente che egli fu in qualche modo legato alla corte dei Tolomei, dato che dedicò la sua opera *περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστι* a Tolomeo II, che succedette al trono del padre nel 282 e morì nel 246<sup>18</sup>. La sua data di nascita, così come quella di morte, è ignota, anche se il 306 a.C. (anno in cui Epicuro lasciò Lampsaco) può essere considerato il *terminus ante quem* per collocare la nascita. A questa unica data certa si aggiungono due indizi utili per delimitare l'arco cronologico. Anzitutto, sappiamo che Epicuro iniziò a interessarsi alla filosofia quando aveva pressappoco quattordici anni e quindi si può ipotizzare che Colote avesse per lo meno raggiunto quell'età quando conobbe Epicuro e divenne suo discepolo<sup>19</sup>. Inoltre, proprio dall'*adversus Colotem* apprendiamo che Colote era contemporaneo dei Cirenaici e di Arcesilao<sup>20</sup>. Tenendo insieme questi dati, si può dunque supporre che Colote nacque intorno al 324-0 a.C.: in questo modo egli avrebbe circa quattordici anni o quando Epicuro arrivò a Lampsaco (se si suppone che i due si conobbero all'inizio del periodo lampsaceno di Epicuro) o quando il Maestro lasciò la città nel 306; e ne avrebbe circa cinquantasei o

<sup>17</sup> A. ANGELI, *I Frammenti di Idomeneo di Lampsaco*, cit., p. 47. Per una ricostruzione della storia di questo circolo, anche se parziale perché relativa a un solo papiro, cfr. EAD, *La scuola epicurea di Lampsaco nel PHerc.* 176, in «CERC.» XXVIII (1998), pp. 27-51.

<sup>18</sup> Cfr. W. CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig 1906 (rist. Amsterdam 1965, le pagine saranno indicate secondo la numerazione della ristampa), p. 13. Cfr. E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., p. 24: «the fact that Colotes chose to address his book not just to any ruler, but to king Ptolemy, who was known for his erudition and his support of learning, could be taken as another indication of the importance which this book was meant to have as a piece of Epicurean literature». Sul significato di tale dedica cfr. anche la convincente ipotesi formulata da D. De Sanctis, secondo il quale essa può essere stata «funzionale ai cenacoli epicurei diffusi in Egitto, al di là di Atene, in un periodo nel quale si cominciava ad avvertire la necessità di una tutela ufficiale nei loro confronti. Non è immotivato collegare ad uno stesso ambiente il trattato di Colote, dedicato al Filadelfo, e le lettere *πρὸς τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ φίλους*, composte per gli amici d'Egitto, associate da Plutarco a quelle inviate agli amici d'Asia, nelle quali ad Epicuro è attribuita l'azione di *ξενολογεῖν*, raccogliere mercenari, assoldare truppe straniere, cioè, al di là della polemica tendenziosa, procacciare nuovi proseliti (fr. 107 US.)» (D. DE SANCTIS, *Ω ΦΙΛΑΤΑΤΕ: il destinatario delle opere del Giardino*, in «CERC.» ILI (2011), pp. 217-30, qui p. 222 nota 36).

<sup>19</sup> Accolgo il suggerimento dagli editori inglesi dell'*adv. Col.*, Einarson e De Lacy, pur essendo consapevole che si basa su una premessa né certa, né dimostrabile, ossia che Epicuro accoglieva come suoi discepoli solo giovani che avevano già raggiunto l'età in cui egli iniziò a sentire lezioni di filosofia. A supporto di questa pur labile premessa può essere però ricordato che l'educazione dei ragazzi greci seguiva, entro certi limiti, un percorso uniforme anche dal punto di vista cronologico.

<sup>20</sup> Cfr. *adv. Col.* 1120 B-C.

cinquanta, quindi nel pieno della sua maturità, quando scrisse l'opera alla quale Plutarco risponde con l'*adversus Colotem*<sup>21</sup>.

Quasi certamente Colote non seguì Epicuro alla volta di Atene (forse perché troppo giovane?), ma da ciò non sarebbe corretto dedurre che rimase a Lampsaco per l'intera durata della sua vita, né tantomeno che egli «ultimately have directed the school at Lampsacus»<sup>22</sup>. È probabile che non si recò ad Atene almeno fin quando Epicuro fu in vita, dato che non è citato nel *Testamento* di Epicuro. In questo scritto, infatti, sono menzionati unicamente i discepoli con cui il Maestro aveva condiviso il suo tempo ateniese: Aminomaco e Timocrate sono gli ateniesi che Epicuro chiama come garanti (un ruolo che in effetti poteva essere espletato solo da cittadini ateniesi) ed Ermarco, pur originario di Mitilene, si era recato nella città greca quando Epicuro vi fondò la sua scuola<sup>23</sup>. L'ipotesi che Colote non seguì Epicuro alla volta di Atene è altresì rafforzata dalle lettere che il Maestro scrisse al discepolo<sup>24</sup> e che ovviamente non avrebbero visto la luce se i due avessero vissuto nella stessa città<sup>25</sup>.

Queste lettere sono importanti anche perché rappresentano una testimonianza preziosa relativa al rapporto di affetto e stima che legò Colote a Epicuro e che è confermato anche dall'*adv. Col.* In quest'opera, infatti, si legge che Epicuro era solito

<sup>21</sup> R. Westman propone di datare la nascita di Colote non dopo il 325, dicendosi però più persuaso da una datazione più alta (cfr. R. WESTMAN, *Plutarch gegen Kolotes*, cit., pp. 26-7). Non penso – come invece ritengono Einarson-De Lacy, *op. cit.*, p. 154 – che la dedica a Tolomeo II dimostri che Colote scrisse il suo libro durante un soggiorno ad Atene. Per ulteriori notizie sulla vita e sull'opera di Colote cfr. anche: H.F.A. von ARNIM, *Art. Kolotes 1*, «Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft» XI.1 (1922), pp. 1120-2; T. DORANDI, *Colotès de Lampsaque*, in R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, Paris 1994; e M. ERLER, *Epikur, Die Schule Epikurs, Lukrez*, in H. FLASHAR (hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike*, 1994 vol. IV.1, Basel-Stuttgart, 1994 pp. 29-490, specialmente pp. 235-40.

<sup>22</sup> Cfr. B. EINARSON-P.H. DE LACY, cit., p. 154. Cfr. anche J.F. MARTOS MONTIEL, *Plutarco transmisior de la filosofía antica*, in A. CASANOVA (ed.), *Plutarco e l'età ellenistica*, cit., pp. 345. Il fatto che Colote ebbe almeno un allievo (il Menedemo citato in DIOG. LAERT. VI, 102, su cui cfr. *infra*, pp. 64-7) non è un argomento sufficiente per sostenere che, dunque, Colote diresse la scuola a Lampsaco.

<sup>23</sup> Ovviamente nel *Testamento* non sono nominati Metrodoro e Polieno – che pure avevano lasciato Lampsaco alla volta di Atene con Epicuro – in quanto entrambi morirono prima del Maestro.

<sup>24</sup> Purtroppo non sono pervenute le risposte di Colote a Epicuro, anche se è lecito ipotizzare che esse ci furono.

<sup>25</sup> Cfr. US. 140. A questo va aggiunto il fr. 64 ARR. (= *PHerc.* 1418, coll. XXVIII 10-15 in L. SPINA, *Il trattato di Filodemo su Epicuro e altri* (*PHerc.* 1418), in «Cerc.» VII (1977), pp. 43-83 = fr. 18 A. ANGELI, *I frammenti di Idomeneo*, cit. = C. MILITELLO, *Memorie Epicuree*, cit.) che nel volume dell'Usener (fr. 139) era ancora considerata una lettera indirizzata a Cratero, ma che le successive letture del papiro hanno potuto attribuire a un'epistola il cui destinatario sarebbe Colote. Inoltre, se la lettura di A. Tepedino del *PHerc.* 176, fr. 5 col XXVIII (= A. VOGLIANO, *Dall'epistolario di Epicuro e dei primi scolari* (*papiro ercolanese Nr. 176*), «Prolegomena» 1 (1952), pp. 43-60 = fr. 5, 2-4 KÖRTE) è giusta, a queste lettere di Epicuro se ne deve aggiungere una scritta da Metrodoro sempre a Colote. La studiosa, infatti, integra Μητροδωρος in vece di περὶ Μητροδωρου e pensa dunque che la lettera non sia di Epicuro a Colote circa Metrodoro, ma di quest'ultimo a Colote stesso. Quest'ultima lettera è sicuramente databile al 287/277, in quanto è citato l'arcontato di Democle, e quindi è ulteriore prova a sostegno dell'ipotesi che Colote non seguì il maestro alla volta di Atene (su questa lettera cfr. *infra*, p. 57). Per i nomi degli arconti che compaiono nei papiri di Ercolano cfr. T. DORANDI, *Gli arconti nei papiri ercolanesi*, in «ZPE» LXXXIV (1990), pp. 247-73.

chiamare il suo discepolo «affettuosamente Colotino o Colotuccio»<sup>26</sup>, ma soprattutto in essa è descritta una delle scene più famose<sup>27</sup> riguardanti Colote.

«Κωλώτης δὲ αὐτὸς ἀκροώμενος Ἐπικούρου φυσιολογούντος ἄφνω τοῖς γόνασιν αὐτοῦ προσέπεσε, καὶ ταῦτα γράφει σεμνυνόμενος αὐτὸς Ἐπίκουρος· ὥς σεβομένῳ γὰρ σοι τὰ τότε ὑφ’ ἡμῶν λεγόμενα προσέπεσεν ἐπιθύμηνα ἀφυσιολόγητον<sup>28</sup> τοῦ περιπλακῆναι ἡμῖν γονάτων ἐφαπτόμενον καὶ πάσης τῆς εἰθισμένης ἐπιλήψεως γίνεσθαι κατὰ τὰς σεβάσεις θεῶν<sup>29</sup> καὶ λιτάς· ἐποίεις οὖν φησί, ‘καὶ ἡμᾶς ἀνθιεροῦν σὲ αὐτὸν καὶ ἀντισέβεσθαι’»<sup>30</sup>

«D'altronde Colote stesso, mentre ascoltava Epicuro parlare della filosofia della natura, improvvisamente si prostrò abbracciando le sue ginocchia ed Epicuro, essendone lui stesso onorato, a proposito di tale vicenda scrisse: ‘come uno che venera le parole da

<sup>26</sup> Cfr. *adv. Col.*, 1107 E: «Κωλώτης, ὃν Ἐπίκουρος εἰώθει Κωλωταρᾶν ὑποκορίζεσθαι καὶ Κωλωτάριον». Anche questo farebbe pensare che Colote conobbe Epicuro quando era ancora abbastanza giovane. La frase εἰώθει ὑποκορίζεσθαι, inoltre, rende ancor più evidente la familiarità tra Colote ed Epicuro: quest'ultimo, infatti, *era solito* riferirsi al primo tramite diminutivi. Infine, come osserva giustamente E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., pp. 22-3, il verbo ὑποκορίζεσθαι è altrove usato da Plutarco per riferirsi a relazioni di natura sessuale (*de rect. rat. aud.* 45 A; *de adul. et amico* 56 D). Come allusione maliziosa alla natura erotica del rapporto tra Epicuro e Colote si può riportare anche l'uso dei diminutivi, e in particolar modo del secondo diminutivo (Κωλωτάριον), che riecheggia il modo in cui nella scuola epicurea erano chiamate alcune ἐταῖραι, come Λεόντιον, Βοῖδιον e Νικίδιον. «So [...] Plutarch could be implying, not without a certain amount of irony or even contempt, that the relationship between Colotes and Epicurus was sexual and not simply that between a master and a follower» (p. 23).

<sup>27</sup> Talmente famosa da entrare di diritto nell'iconografia epicurea.

<sup>28</sup> Secondo R. WESTMAN, *Plutarch gegen Kolotes*, cit., p. 30, tale termine va inteso come un «negiertes Part. Per. Pass.» e non come «die Unmöglichkeit ausdrücken» (come invece intende la quasi totalità delle edizioni di Plutarco, in accordo anche con la traduzione proposta dal LSJ). La traduzione sarebbe quindi “non causata dalla lezione sulla fisiologia”, perchè il termine richiamerebbe direttamente quanto detto poco prima, ossia che Colote stava ascoltando una lezione di Epicuro sulla *physiologia*. A favore della traduzione proposta dallo R. Westman si può citare il fr. 13 US., nel quale si dice che Epicuro osservava e consigliava di osservare le pratiche culturali «non solo per via della legge, ma anche *per cause naturali*». Il passo filodemeo esclude, quindi, che l'atto coloteo fu giudicato da Epicuro come “innaturale” e perciò condannato, come invece intendono Einarson-De Lacy (*op. cit.*, p. 249: «such an isolated gesture of supplication is wrong, as it proceeds from a belief that the gods can be moved, and that Epicurus is a god of popular belief»). Pur tuttavia può essere preferibile una traduzione volutamente più ambigua: il desiderio di Colote non sarebbe stato direttamente causato dall'ascolto della lezione di Epicuro (perché in essa molto probabilmente non ci fu alcuna esortazione da parte del maestro a compiere un gesto simile); ma contemporaneamente esso non sarebbe neanche spiegabile per cause naturali, in quanto né riferibile al fine della natura (cfr. ΚΔ XXV) né considerabile come un desiderio naturale (cfr. ΚΔ XXIX-XXX; SV 21; *ep. Men.* 127-8). Per una differente interpretazione di tale passo cfr. A.J. FESTUGIÈRE, *Epicuro e gli dèi*, Milano 1987, pp. 60-1. Per le occorrenze del termine cfr. M. GIGANTE-W. SCHIMD, *Glossarium Epicureum*, Roma 1977, p. 138; è interessante notare che il termine positivo, senza l'alfa privativo, non compaia mai.

<sup>29</sup> Seguo la lezione θεῶν al posto del τιμῶν dei mss. (proposta da Wytttenbach e accolta da Arrighetti) principalmente per due motivi. Innanzitutto per un motivo interno al testo plutarcheo: questo passo si inserisce infatti nella sezione dedicata al responso dell'oracolo di Delfi, nella quale si scontrano differenti concezioni circa la divinità (cfr. *infra*, pp. 103-4). Inoltre, per ben due volte la figura di Epicuro è paragonata a una divinità: in 1117 A Plutarco accenna a “gli atti di adorazione” e “le affermazioni in nome degli dèi” con cui gli Epicurei sono soliti esaltare il loro maestro; e in 1117 B riporta una frase di Metrodoro secondo il quale “le parole di Epicuro in realtà sono rivelazioni divine”. Il secondo motivo riguarda invece la dottrina epicurea. In questo passo sembra, infatti, evidente il rimando alla chiusa dell'*Epistola a Meneceo* e al passo in cui Filodemo ricorda che Epicuro «anche nel secondo libro *Sui tipi di vita* dice che il sapiente si genufletterà davanti agli dèi» (US. 12).

<sup>30</sup> *Adv. Col.* 1117 B-C. Plutarco descrive la stessa scena, ma più sinteticamente, in *non posse* 1110 A e 1110 C.

noi dette in quell'occasione, tu fosti sovrastato da una brama, non riconducibile alla scienza della natura, di avvinghiare le mie ginocchia e di attaccarti a me con ogni forma di contatto che solitamente si ha quando si venerano e si supplicano gli dèi. Così' continua Epicuro, 'tu hai fatto in modo che anche noi in risposta ti onorassimo e venerassimo'»<sup>31</sup>.

Questa scena è particolarmente significativa, perché raffigura un'istantanea di vita nella comunità epicurea. In essa è descritta sia la pratica epicurea di venerare il maestro (che tanta fortuna avrà nel prosieguo della scuola), sia la risposta del maestro a tali atti di adorazione. È noto, infatti, che Epicuro fu considerato un dio dai suoi discepoli (*deus ille fuit, deus*), in quanto elaborò una nuova scienza della natura in grado di liberare gli uomini dai timori<sup>32</sup>. Chiunque avesse meditato giorno e notte sui precetti che derivano da una corretta comprensione della natura non sarebbe mai stato turbato, bensì avrebbe vissuto «ὥς θεὸς ἐν ἀνθρώποις», perché «non è in niente simile a un mortale uomo che viva fra i beni immortali»<sup>33</sup>. E non può passare inosservato che Colote si gettò alle ginocchia di Epicuro e lo adorò come un dio proprio *mentre lo stava ascoltando* “fisiologizzare”: è probabile, dunque, che egli comprese proprio in quel momento la natura divina del messaggio di Epicuro e decise perciò di adorare il suo maestro.

Questa ipotesi giustifica anche la risposta che Epicuro diede a Colote: il maestro, infatti, esortò il discepolo a comportarsi anche egli come un immortale, ossia a imitare anche egli la divinità o lo stato divino del saggio. Al contrario di quanto proposto da alcuni studiosi, dunque, le parole di Epicuro non vanno lette in senso ironico né considerate un segno di rimprovero<sup>34</sup>. Tale lettura potrebbe essere in parte suggerita dal prosieguo della testimonianza plutarchea, che si conclude con la famosa sentenza secondo la quale l'atto di

---

<sup>31</sup> Non è dato sapere a quale argomento fu dedicata la lezione di Epicuro che scatenò l'atto di adorazione coloteo. Secondo l'ipotesi di PH. MERLAN, *Epicureanism and Horace*, in «Journal of History of Ideas» X (1949), pp. 445-451, questa riguardò la massima secondo la quale «ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς». Si potrebbe anche ipotizzare che essa riguardasse invece la dottrina teologica epicurea, sia per il contesto del passo plutarcheo (nel quale sono probabilmente nominati gli dèi e si fa esplicito riferimento ad atti di adorazione), sia perché nel *De pietate* (col. XXIX, 838 e sgg. OBBINK) Filodemo afferma che Epicuro si prendeva cura di Colote per questioni relative ai giuramenti e ai ragionamenti teologici (per un'analisi di questo passo cfr. *infra*, pp. 57-8). Per la dimensione religiosa di questo atto di adorazione cfr. R. PIETTRE, *La proscynèse de Colotès: une lecture de Plutarque*, *Moralia 1117 B-F*, in «Lalies» XVIII (1998), pp. 185-202. Tuttavia, su questo argomento si è costretti a rimanere nel campo delle ipotesi.

<sup>32</sup> Cfr. M. ERLER, p. 170: «it cannot be the subject *natura* itself which forces Lucretius to talk about him like a god [...] but the way Epicurus' approached it – his interpretation or rather his *theoria* of *natura* which of course shows that nature has nothing to do with the gods» (*Homoiosis Theoi and Epicurean Self-cultivation*, in D. FREDE-A. LAKS (eds.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 159-81). Sull'argomento cfr. anche P. BOYANCÉ, *Les épicuriens et la contemplation*, in AA. VV., *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, cit., pp. 89-99.

<sup>33</sup> Cfr. *ep. Men.*, 135. Tutte le traduzioni di Epicuro, dove non altrimenti segnalato, sono di G. ARRIGHETTI, *Epicuro. Opere*, Torino 1973 (Nuova edizione riveduta e ampliata; I ed. 1960).

<sup>34</sup> Cfr., ad esempio, A.J. FESTUGIÈRE, *Epicuro e gli dèi*, cit.: «Colote era uno di quei caratteri che hanno bisogno di esternare i sentimenti. Per lui Epicuro è un dio; e lo saluta come tale. Di ciò il maestro sorrideva – l'accento di rimprovero è evidente in ἀφυσιολόγητον e l'ironia affiora verso la fine del biglietto – ma sapeva sempre comprendere quel fervore giovanile».





anche altre stelle. Non a caso, infatti, per descrivere i membri di questa prima comunità non si usa ancora la coppia di termini *καθηγεμών/κατασκευάζομενος*, ma tutti sono ugualmente nominati *φίλοι* e *συμφιλοσοφούντες*, senza rimando alcuno ad un rapporto subordinato nei confronti di un'autorità<sup>44</sup>. Colote era, dunque, un *Ἐπικούρου φίλος*.

## II.2: La figura di Colote nei papiri di Ercolano

Colote non ebbe molta fortuna né presso gli antichi né negli studi moderni<sup>45</sup>. Fino al ritrovamento dei papiri di Ercolano quasi tutto ciò che si sapeva su di lui derivava da Plutarco e dalla sua mediazione non troppo benevola. Già nell'antichità la sua fama difficilmente valicò i confini della scuola epicurea e, quando lo fece, il giudizio nei suoi confronti non fu certo dei migliori, come dimostrano i casi di Plutarco, Proclo e di Macrobio. Col passar del tempo, poi, il suo nome venne ricordato sempre più raramente e questa probabilmente fu una delle ragioni per cui nessuna delle opere di Colote fu ritenuta degna di essere copiata su codice.

Eppure Diogene Laerzio lo definisce uno degli Epicurei più eminenti (*ἐλλόγιμοι*) del suo tempo<sup>46</sup> e ora si sa che egli fu autore di almeno quattro opere: *Contro il Liside di Platone* (conservato nel *PHerc.* 208), *Contro l'Eutidemo di Platone* (*PHerc.* 1032)<sup>47</sup>, *Contro il mito nella Repubblica di Platone* (di cui siamo a conoscenza unicamente grazie al commento di Macrobio al *Somnium Scipionis* ciceroniano e a quello di Proclo alla *Repubblica* di Platone<sup>48</sup>), e infine *Sul fatto che non si possa affatto vivere secondo le*

<sup>44</sup> Cfr. D. CLAY, *L'épicurisme: école et tradition*, p. 14, in A. GIGANDET-P.M. MOREL (edd.), *Lire Épicure et les épicuriens*, Paris 2007, pp. 5-27; e O. BLOCH, *Le contre-platonisme d'Épicure*, in M. DIXSAUT (éd.), *Contre Platone. I*, Paris 2007, pp. 85-102.

<sup>45</sup> Purtroppo questa disinteresse continua, almeno in parte, anche ai giorni nostri: manca, infatti, sia una monografia dedicata al solo Colote, sia una raccolta dei suoi frammenti (raccolta che invece esiste per altri Epicurei della prima generazione, come Metrodoro, Ermarco, Idomeneo, Leonteo). Inoltre, l'edizione di riferimento delle sue due opere pervenutaci su papiri continua ad essere quella di Crönert del 1906, anche se in tal senso qualcosa in più si è fatto (cfr. A. CONCOLINO MANCINI, *Sulle opere polemiche di Colote*, «Cerc.» VI (1976), pp. 61-7) e si sta continuando a fare, visto che a una nuova edizione sta lavorando M. Erler.

<sup>46</sup> DIOG. LAERT. X, 25. Come ricorda giustamente E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., p. 49: «The adjective *ἐλλόγιμοι* is frequently used by Diogenes in his *Lives* to refer to the most illustrious followers of a leading philosopher». Cfr., ad esempio, DIOG. LAERT. II 144 e VII 50, dove l'aggettivo si riferisce, ripetutamente, ai platonici Speusippo, Senocrate e Polemone; ai pitagorei Epicarmo, Archita e Filolao. «We can, therefore, assume that in the ancient biographical/doxographical tradition (from which Diogenes derives information) Colotes was considered as an eminent Epicurean».

<sup>47</sup> Per la bibliografia inerente ai due papiri rimando a M. GIGANTE (a cura di), *Catalogo dei Papiri Ercolanesi*, Napoli 1979, con i *Supplementi* in «Cerc.» XIX (1989), pp. 157-242 (a cura di M. CAPASSO) e in «Cerc.» XXX (2000), pp. 193-264 (a cura di G. DEL MASTRO) e alla sua versione digitale aggiornata *Χάρτης. Catalogo multimediale dei Papiri Ercolanesi*, sempre a cura di G. DEL MASTRO, Napoli 2005.

<sup>48</sup> Cfr. MACROB. *Comm. ad Cic. Somn. Scip.* I 1,9; 2,1; PROCLUS, *Comm. In rempubl. Platonis*, II 105, 23-106, 16 Kroll. Su questi passi cfr. *infra*, pp. 69-71.

dottrine degli altri filosofi<sup>49</sup> (di cui, come detto, possiamo ricostruire struttura e contenuti dall'*adv. Col.*<sup>50</sup>). Nel corso degli studi sono state attribuite a Colote altre due opere: il *Contro il Gorgia di Platone*, che von Arnim<sup>51</sup> considerò coloteo soprattutto in virtù della somiglianza con gli altri due anti-commentari a scritti platonici, ma la cui paternità da R. Westman<sup>52</sup> in poi è stata fatta risalire a Metrodoro; e il *Περὶ νόμων καὶ δόξης*, che secondo W. Crönert sarebbe rintracciabile in una sezione del *Περὶ κολακείας* filodemeo (*PHerc.* 1457). Per quanto riguarda quest'ultimo scritto, però, il papiro presenta una lacuna proprio tra il nome di Colote, che compare alla riga 13, e il nome dell'opera, righe 16-7. Il testo, edito integralmente per la prima volta da D. Bassi<sup>53</sup>, così come riproposto da E. Kondo<sup>54</sup> recita:

«ἀλλὰ δὴ ἢ [κ]αὶ Κω[λ]ώτει, περὶ οὗ φέρον[τα]ι μείζον<ω>ς ἢ περὶ ἐστὶν ὥς (?) ἢ [χρή]σιμα τὰ[ν]δρι πολλαχῶς ἢ [ἐ]ν τοῖς Περὶ [νό]μων καὶ δό[ξ]ης νεγρο[μ]ένους»

«ma anche con Colote, riguardo al quale maggiormente si tramandano cose sotto molti aspetti utili per l'uomo nei libri *Sulle leggi e sull'opinione*»<sup>55</sup>.

Secondo l'ultima editrice, la nuova ricostruzione del testo fugherebbe ogni dubbio a riguardo della paternità colotea dello scritto e sarebbe «possibile dire con sicurezza che Colote è l'autore di quest'opera»<sup>56</sup>. A mio avviso, invece, pare più condivisibile la cautela espressa, tra gli altri, da R. Westman e B. Einarson-P.H. De Lacy<sup>57</sup>: l'unica cosa che si può affermare con certezza, infatti, è che nell'opera *Sulle leggi e sull'opinione* si parlava di Colote (περὶ οὗ) e non che l'opera fosse di Colote. Ma, purtroppo, le condizioni frammentarie di questo papiro non consentono di avanzare soluzioni definitive.

<sup>49</sup> Il titolo di quest'opera è citato da Plutarco in due occasioni. Ma mentre in *adv. Col.* 1107 D è riportato come περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστι, in *non posse* 1086 C cade l'iniziale περὶ τοῦ. Secondo Westman è probabile che il titolo originale di Colote fosse quello comprensivo del περὶ τοῦ e che Plutarco lo abbia omissso nel *non posse* (cfr. R. WESTMAN, *op. cit.*, p. 39). E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., p. 92, ipotizza, anche sulla base di *adv. Col.* 1108 B e 1124 C, che «the definite article in front of ἄλλων suggests tha the discussion is about *all the other* philosophers' doctrines, rather than about *some other* philosophers». Per la traduzione di οὐδὲ cfr. *supra*, p. 16 n. 15.

<sup>50</sup> Cfr. *supra*, p. 25.

<sup>51</sup> Cfr. H.F.A. von ARNIM, *Art. Kolotes I*, cit..

<sup>52</sup> Cfr., *op. cit.*, p. 34.

<sup>53</sup> *PHerc.* 1457, ed. D. BASSI, *Collectio Tertia*, Milano 1914, col. x, 16-7.

<sup>54</sup> E. KONDO, *Per interpretazione del pensiero filodemeo sulla adulazione nel PHerc.* 1457, in «CERC.» IV (1974), pp. 43-56, p. 54. Rimando alle note del suo lavoro per l'apparato papirologico.

<sup>55</sup> Traduzione mia.

<sup>56</sup> E. KONDO, *Per interpretazione del pensiero filodemeo sulla adulazione nel PHerc.* 1457, cit., p. 55. Favorevoli alla paternità colotea sono anche: W. CRÖNERT, *Kolotes*, cit. p. 130; T. DORANDI, *Colotès de Lampsaque*, cit., p. 450; e M. ERLER, *Kolotes*, in H. CANKIK-H. SCHNEIDER (hrsg.), *Der Neue Pauly* VI, Stuttgart 1999, col. 671-2.

<sup>57</sup> Cfr. R. WESTMAN, *Plutarch gegen Kolotes*, cit., p. 38; ed Einarson-De Lacy nella loro introduzione all'edizione *Loeb*, p. 155.

Già solo scorrendo i titoli delle opere colotee, risulta dunque immediatamente evidente l'importanza che hanno avuto i papiri di Ercolano per lo studio del pensiero di Colote; senza il loro apporto, infatti, i nostri unici rimandi significativi all'epicureo si ritroverebbero in Plutarco (oltre che nell'*adv. Col.* anche nel *non posse*) e nei passi di Macrobio e Proclo prima citati. Per quanto mi è stato possibile constatare, il nome di Colote compare in quattro papiri ercolanesi, oltre ovviamente ai due che riportano le sue opere. Purtroppo, però, almeno nella maggior parte dei casi non si tratta di passi particolarmente significativi, sia perchè la loro estensione è limitata sia perché in essi Colote è frequentemente nominato insieme ad altri epicurei come destinatario di lettere.

È questo ad esempio il caso del trattato filodemeo dal titolo ricostruito di *Memorie epicuree* (*PHerc.* 1418), grazie al quale sappiamo che Epicuro scriveva quasi le stesse cose a Idomeneo e a Colote e che a quest'ultimo scriveva anche a riguardo di Mitre<sup>58</sup>. Il nome di Colote compare in questo papiro altre due volte: col. XVIII l. 4 e col. XXV l. 11. Di quest'ultimo passo, dal contenuto interessante ma di difficile ricostruzione, è qui riportata l'edizione di C. Militello:

«οὐ γὰρ τὰς τυχοῦσας ὑπέ[ρ] ἐμοῦ | φωνὰς Κωλώτης ἀνήγγ[ε]λ[λ]εν | ἀλλ' ἀνταξίας ἤπερ εἰ τ[ὰ] Ταντάλου τ[ά]λαντα | τ[ὰ] δὲ θ[ε] γέμ[ο]ινθ' ὑ[π]εδωρεῖτο. σὺν ἐταί[ρ]οι[σι] λέγω | ἄνουν, ἔγωγ' αὐτῶι, μὴ [παρρη]σιάζαι μοι κατ' ἄ[λ]λας π[ρ]όξαις | [χρησίμ]οι γεν[ο]μένωι μηδ [...]»<sup>59</sup>.

Per molto tempo fu seguita l'integrazione di H. Usener “ἡ πάρει, τίτάν, τὰ σκόπη πάντα [ἐκ]δηλῶν”. Essa, però, fu giustamente respinta da W. Crönert prima e da C. Diano poi, anche perché non concordante con il disegno napoletano. Secondo il commento di C. Militello, basato sulla nuova ricostruzione testuale fatta da Spina, «sembrerebbe di capire che Colote avesse riferito a Epicuro delle espressioni usate da Mitre nei confronti del maestro (ma ὑπέ[ρ] ἐμοῦ) è integrato) tese ad esaltare oltre misura i suoi passati benefici a favore del Κῆπος; Epicuro avrebbe allora criticato il fatto che Mitre non avesse parlato direttamente con lui – invece che con Colote – e fosse perciò venuto

<sup>58</sup> Cfr. ARR. fr. 64 = PHILOD., *Tract.*, col. XXVIII 10-5 Spina, p. 61 e C. MILITELLO, *Memorie epicuree* p. 136 = ANGELI, *Idomeneo*, fr. 18: «Καὶ Ἰδομενεὶ δὲ παραπλήσια | [κα] ἱ Κῶλώτει· τούτῳ δὲ ὅτι· “καὶ [ὑ]πέρτερο[ν] ἐγένετ’ οὐ [χρ]ήσιμ[ο]ς ὅ Μ[ι]θρή[ς] Φίλαι τε, τῇ μητρὶ τῇ | Κρατέρ[ο]υ, καὶ αὐτῶι Κρατέρωι, | ὥς αὐτὸς ἀπολογίζεται Μιθρής”».

<sup>59</sup> Cfr. C. MILITELLO, cit., p. 134 con la relativa traduzione a p. 183: «infatti Colote riferì le (sue) parole su di me, che non erano parole qualsiasi, ma equivalenti a che avesse donato i talenti di Tantalo, proprio ben pieni. Voglio dire, io a lui, che non ha senso non parlare liberamente con un amico, con me che gli sono stato utile per altre faccende».

meno all'impegno epicureo della παροησία»<sup>60</sup>. Se il commento della Militello è corretto, come credo si possa supporre, questo passo confermerebbe da un lato gli stretti rapporti personali che legavano Epicuro e Colote (già emersi nel racconto dell'atto di adorazione coloteo), e dall'altro l'importanza avuta da Colote all'interno della prima comunità epicurea. A lui, infatti, fu affidato il compito di fare da intermediario tra il maestro e l'importante personaggio Mitre, probabilmente perché Colote – al contrario di Mitre – si era mostrato assolutamente consapevole dell'importanza della παροησία nei rapporti tra φίλοι epicurei.

Il secondo papiro in cui compare il nome di Colote è il *PHerc.* 176, il cui autore incerto (ma precedente a Filodemo per questioni di carattere letterario intuite da A. Vogliano e confermate poi dall'analisi paleografica di G. Cavallo) tramanda un altro estratto di lettera, nel quale si dice che anche Metrodoro<sup>61</sup> scrisse una lettera a Colote<sup>62</sup>. Ancora una volta la frammentarietà del testo non permette di risalire al contenuto dell'epistola; si intuisce solo che esso aveva a che fare con il ricordo del bene raggiunto grazie agli amici. Purtroppo, ancor più frammentarie sono le condizioni del terzo papiro in cui è nominato Colote, ossia del *PHerc.* 1289 β che contiene un libro incerto dell'opera filodemea *Su Epicuro* e dove alla colonna XIII si leggono tracce del nome di Colote insieme a quello di Leonteo. In questo caso, però, le condizioni sono veramente disastrose e dunque non permettono di dire nulla di più<sup>63</sup>.

Il nome di Colote compare anche nel *De pietate* di Filodemo, in un passo che sembrerebbe confermare il suo interesse nei confronti degli insegnamenti teologici di Epicuro, che abbiamo visto poter essere la causa scatenante il suo atto di adorazione. Filodemo, volendo difendere Epicuro dall'accusa di empietà, ricorda che il maestro non solo fu fedele a qualsiasi forma di culto tradizionale, ma che esortò anche i suoi discepoli ad esserlo. Filodemo aggiunge che Epicuro approvava anche l'uso di giuramenti e di epiteti per riferirsi agli dèi, tanto che consigliò di conservare la credenza negli dèi proprio attraverso tali pratiche linguistiche<sup>64</sup>. A questo punto Filodemo nomina Colote, scrivendo:

---

<sup>60</sup> *Ibid.* p. 260.

<sup>61</sup> Questa almeno è l'identificazione del mittente proposta da A. Tepedino, nella sua nuova lettura già segnalata *supra*, p. 50 n. 25.

<sup>62</sup> SCRIPTOR EPICUREUS INCERTUS, fr. 5 col. XXVIII, p. 50 Vogliano = fr. 5, 2-4 Körte, *App.* = fr. 10 Tepedino Guerra, *Polyaen.*

<sup>63</sup> A. TEPEDINO GUERRA, *L'opera filodemea Su Epicuro*, in «CERC.» XXIV (1994), pp. 5-53. Per l'edizione e il commento della colonna cfr., rispettivamente, p. 41 e 46.

<sup>64</sup> Mi discosto in due punti dalla traduzione di Obbink: 1) non rendo avversativo il δέ di linea 829; 2) non traduco τὰς πείσεις con "asseverations" ma con "credenza negli dèi", significato questo che lo stesso Obbink dà al medesimo termine alla colonna I linea 1459 ("faith") quando esso riappare nuovamente in connessione con ὄρκοι.

«ἔμελε δὲ καὶ Κωλώτῃ ἰ πάντων τε ὀρκῶν καὶ ἰ πάσης] θε[([ν])ολ' οὔ' ἰας»<sup>65</sup>

Epicuro, quindi, si sarebbe preso cura di Colote per questioni relative ai giuramenti e ai ragionamenti teologici. Questo passo è molto interessante per almeno tre motivi. Innanzitutto, perché conferma ulteriormente il rapporto di affetto che legava il maestro al discepolo; in secondo luogo, perché dimostra che Colote si interessava particolarmente di questioni teologiche; e, infine, perché può essere messo in relazione con l'*adversus Colotem*. In *adv. Col.* 1119 D-F infatti Plutarco, per difendere Stilpone dagli attacchi di Colote, scrive:

«Ciò che è pericoloso, o Colote, non è il rifiutarsi di chiamare un uomo buono o i cavalieri innumerevoli, bensì è il non dire che il dio è dio e il non riconoscerlo come dio, ciò che fate voi quando vi rifiutate di riconoscere che Zeus è “Generatore” o Demetra “Legislatrice” o Poseidone “Nutritore”. È questa separazione delle parole ad essere sventurata e a riempire la vita di empio disprezzo e di temerarietà, ogni volta che voi, negando agli dei gli epiteti che sono loro abbinati, rendete vani tutti i sacrifici, i misteri, le processioni e i culti».

Secondo Plutarco, quindi, gli Epicurei si sarebbero rifiutati di riferirsi agli dèi usando i loro epiteti sacri, mostrando così disinteresse nei confronti del linguaggio cultuale. Questo passo, dunque, mostra la faziosità che a volta inficia il giudizio plutarco sul l'Epicureismo e per questa ragione può essere considerato un *caveat* metodologico, da tenere sempre a mente quando si vuole risalire al pensiero di Colote, o più in generale alla filosofia epicurea, partendo da una fonte ostile come è Plutarco.

Oltre a questo testo e a quello conservato nel *PHerc.* 1418 riguardante la *parrhesia* e i rapporti di Colote con Mitre, un altro passo filosoficamente interessante si trova nel *de adulatione* di Filodemo e compare immediatamente prima delle linee citate in precedenza. Alla colonna X, ll. 6-12 si legge, sempre secondo l'edizione E. Kondo<sup>66</sup>:

«Δημόκριτον μέντοι Νικασικράτης ἐπαινῶν κακίζοντα τὸ ἰ τοῖς πέλας ἀνδάνειν ὥς ἰ [ζ]η[μ]ιο[ύσαν] τὴν ἀρεσκειαν ἰ [ο]ὐκ οἶδ' [ὅ]πως ὁμολογεῖ τοῖς ἰ [π]ερὶ τὸν Ἐπίκουρον, ἀλλὰ δὴ ἰ [κ]αὶ Κω[λ]ώτῃς»;

«Certo non so come Nicasicrate, lodando Democrito il quale biasima come dannosa compiacenza il cercare di piacere ai vicini, possa essere d'accordo con i discepoli di Epicuro, ma anche con Colote».

<sup>65</sup> Cfr. col. XXIX ll. 838-40, pp. 162-3 D. OBBINK, *Philodemus. On Piety. Part I*, Oxford 1996.

<sup>66</sup> E. KONDO, *Per interpretazione del pensiero filodemo sulla adulazione nel PHerc.* 1457, cit., p. 54.

Senza entrare nel merito della cosiddetta dissidenza epicurea<sup>67</sup>, anche questo passo è significativo per più di una ragione. Innanzitutto, mostra che Filodemo considerava Colote – alla stregua dello stesso Epicuro – un'autorità alla quale richiamarsi per giudicare il pensiero del “dissidente” Nicasirate. Secondo Filodemo, infatti, quest'ultimo si sarebbe allontanato dall'ortodossia epicurea, perché non avrebbe condiviso le critiche che Epicuro mosse a Democrito a riguardo della questione del piacere al prossimo. Infatti, al contrario di Democrito, Epicuro – pur considerando un errore il vivere assoggettato alle opinioni della massa e cercar di piacere al volgo<sup>68</sup> – non disprezzava la lode del prossimo, considerata il risultato naturale di una vita dedicata alla cura delle anime<sup>69</sup>. Anzi, la lode del prossimo in taluni casi poteva rivelarsi addirittura positiva, perché significa che non si è turbati dal timore di una possibile ritorsione o punizione mossa del vicino<sup>70</sup>. Colote, almeno stando ai paragrafi finali dell'*adv. Col.*, avrebbe condiviso l'opinione del maestro<sup>71</sup> e questo giustificerebbe la sua menzione da parte di Filodemo. Al contrario Nicasirate avrebbe commesso l'errore di non valutare i risultati positivi, in termini di tranquillità, che possono provenire dal piacere ai vicini.

In secondo luogo, il passo è interessante perché conferma la polemica portata avanti da Colote contro Democrito, che è attestata anche nell'*adv. Col.*<sup>72</sup> e che fu, almeno nei toni, molto più accesa di quella di Epicuro<sup>73</sup>. Non è da escludere che Filodemo, conoscendo

---

<sup>67</sup> Sulla tema della dissidenza epicurea cfr., fra gli altri, F. LONGO-AURICCHIO-A. TEPEDINO GUERRA, *Aspetti e problemi della dissidenza epicurea*, in «CÈrc.» XI (1981) pp. 25-40; F. LONGO-AURICCHIO-A. TEPEDINO GUERRA, *Chi è Timasagora?*, in AA. VV., *La regione sotterranea dal Vesuvio. Studi e prospettive*, Napoli 1982, pp. 405-13; D. DELATTRE, *Philodème, témoin des discussions doctrinales entre épicuriens grecs aux I<sup>er</sup>-II<sup>es</sup> siècles avant notre ère*, in F. LE BLAY (éd.), *Transmettre les savoirs dans les mondes hellénistique et romain*, Rennes 2009, pp. 31-46; F. VERDE, *Ancora su Timasagora epicureo*, «Elenchos» XXXI (2010), pp. 285-317.

<sup>68</sup> Cfr. US. 187. Cfr. anche KA VI-VIII, XIV e XXXIX.

<sup>69</sup> Cfr. SV 64.

<sup>70</sup> *Adv. Col.* 1127 D, dove è riportata una lettera che Epicuro scrisse a Idomeneo esortandolo a «non vivere schiavo delle leggi e delle opinioni (νόμοις καὶ δόξαις, gli stessi termini del titolo dell'opera forse colotea), nella misura in cui queste non predispongano a quel turbamento causato dalla punizione per mano del vicino (τοῦ πέλας)». È molto significativo che sia nel passo plutarcheo che in quello filodemeo il termine non sia οἱ πολλοί, bensì οἱ πέλας. Non si tratta quindi della massa, del volgo, dei più generalmente intesi; ma proprio di coloro che ci sono vicini e che per questo motivo possono maggiormente turbare la nostra ἀταραξία. Anche Torquato nel *De finibus* ciceroniano sostiene che la lode e l'affetto dei concittadini rappresentano un aiuto validissimo per condurre una vita senza pene: «vitae sine metu degendae praesidia firmissima» (*de fin.* I 10, 35). Su tale aspetto della dottrina epicurea cfr. A. BARIGAZZI, *Sul concetto epicureo di sicurezza esterna*, in AA. VV., *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*, cit., pp. 73-92.

<sup>71</sup> Cfr. *infra*, pp. 80-1.

<sup>72</sup> Cfr. *adv. Col.* 1108 E-1111 E. Su questo argomeno cfr. P.H. DE LACY, *Colotes' First Criticism of Democritus*, in J. MAU-E.G. SCHMIDT (eds.), *Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung in griechischen Denken*, Berlin 1964, pp. 67-77.

<sup>73</sup> Si deve principalmente al lavoro di D.N. Sedley il merito di aver mitigato l'immagine di un Epicuro feroce polemista, basata essenzialmente su DIOG. LAERT. X 6-8 e che tanto successo ebbe tra gli studiosi (cfr. D.N. SEDLEY, *Epicurus and his professional rivals*, in J. BOLLACK-A. LAKS (edd.), *Études sur l'épicurisme antique*, «Cahiers de philologie» I (1976), pp. 119-59). A conclusioni analoghe, seppur riferite unicamente alla polemica con Democrito, giunse anche G. ARRIGHETTI, *Un passo dell'opera Sulla natura di Epicuro*,

l'avversione di Colote nei confronti della filosofia di Democrito, lo considerò per questo motivo un'autorità sull'argomento e decise dunque di citarlo nel passo in questione.

In conclusione, questo passo, insieme al *PHerc.* 1418 e alla notizia riportata da Diogene Laerzio circa la nomea di Colote, conferma dunque che questi non fu affatto un pensatore di secondo rango. Al contrario, egli fu un autore importante all'interno della prima scuola epicurea (tanto da essere ricordato insieme al maestro come esempio di epicureo ortodosso), soprattutto per quanto riguarda quegli aspetti polemici che tanta importanza ebbero nel suo pensiero. Sia la sua polemica contro Democrito che il suo attacco allo scetticismo di Arcesilao e a Socrate ebbero, infatti, molta fortuna nella storia<sup>74</sup>. Se infine si volesse attribuire a Colote anche lo scritto *Περὶ νόμων καὶ δόξης*, allora si potrebbe ipotizzare che in questa opera egli cogliesse l'occasione per attaccare nuovamente Democrito e che parlasse della concezione epicurea delle leggi. Da questo punto di vista, potrebbe essere interessante mettere in relazione tale testimonianza con la parte finale dell'*adv. Col.* In 1124 D, infatti, Plutarco riporta una citazione testuale della sezione conclusiva dell'opera colotea, grazie alla quale apprendiamo che Colote credeva nell'utilità delle leggi quali mezzo per una vita tranquilla<sup>75</sup>. Se dunque l'opera fosse effettivamente di Colote, essa confermerebbe l'interesse coloteo per la riflessione politica, che emerge anche dai paragrafi finali dello scritto plutarco e dalla dedica a Tolomeo II del suo scritto *Sul fatto che non si possa affatto vivere secondo le dottrine degli altri filosofi*. Purtroppo, però, allo stato attuale questa rimane solo un'ipotesi.

### II.3: Le opere di Colote nei papiri di Ercolano

Un aspetto fondamentale della filosofia colotea – che emerge anche solo dai titoli delle sue opere – è l'impegno che egli profuse nelle dispute contro le scuole rivali. Tutte e quattro le opere attribuibili con certezza a Colote sono, infatti, di carattere polemico e di queste quattro poi ben tre sono indirizzate contro la filosofia di Platone. Di queste ultime tre, inoltre, almeno due si possono definire, usando la terminologia coniata da K. Kleve<sup>76</sup>,

---

*Democrito e Colote*, in «Cerc.» IX (1979), pp. 5-10. La polemica colotea contro l'atomismo democriteo fu molto più aspra, anche perché non era indirizzata unicamente contro Democrito, ma, attraverso quest'ultimo, anche contro lo scetticismo di Arcesilao. Su questo aspetto cfr. M. GIGANTE, *Scetticismo e Epicureismo*, Napoli 1981, in particolare p. 66; e *contra* E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto*, cit., pp. 17-8.

<sup>74</sup> Si pensi, ad esempio, ai casi di Diogene di Enoanda e di Lucrezio.

<sup>75</sup> Cfr. *adv. Col.* 1124 D e *infra*, pp. 80-1.

<sup>76</sup> Cfr. K. KLEVE, *Scurra atticus. The Epicurean View of Socrates*, in AA.VV., *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*, cit., pp. 227-51; p. 229. Al contrario W. Crönert ritiene che i due scritti colotei furono rivolti principalmente contro quel Menedemo nominato in entrambi, che avrebbe iniziato la polemica, criticando la concezione epicurea della poesia e provocando così la risposta di Colote con il *Contro il Liside*. Niente di ciò che resta degli scritti



degli anti-commentari dei rispettivi dialoghi platonici, *Liside* ed *Eutidemo*. Essi sono infatti costruiti giustapponendo un lemma del dialogo platonico alla discussione critica colotea relativa a tale passo. Ciò risulta particolarmente evidente in una sezione del *Contro l'Eutidemo* (T. III, p. 7a 1-7), nella quale è prima riportato il riferimento alla pagina platonica 279 D e poi la critica colotea alle tesi in essa sostenute. Da questo punto di vista, dunque, non solo Colote continuò una tradizione inauguratasi nella scuola epicurea già con Epicuro<sup>77</sup> e approfonditasi poi con gli scritti di Ermarco<sup>78</sup> e Metrodoro<sup>79</sup>; ma soprattutto i suoi due scritti ercolanesi rappresentano degli esempi molto antichi del genere letterario del commento<sup>80</sup>.

La polemica condotta da Colote in questi scritti si muove sempre a partire dalla distinzione tra ciò che è evidente (τὸ ἐναργές) e ciò che, invece, è opinione o oggetto di opinione (ἡ δόξα, τὸ δοξαζόμενον)<sup>81</sup>, e dall'assunzione che solo l'ἐνάργεια può essere usata quale criterio di conoscenza<sup>82</sup>. Nel *Contro il Liside*<sup>83</sup>, ad esempio, Colote criticò la definizione che Ippotale, sospinto dall'argomentare socratico, fornì del concetto di ἀγαθὸς ποιητής (ossia che colui che nuoce a se stesso non può definirsi un buon poeta<sup>84</sup>), perché

colotei avvalora però tale ricostruzione, che oltretutto non dà ragione del motivo per cui, al fine di attaccare Menedemo, Colote avrebbe deciso di scrivere due anticomentari alle opere di Platone.

<sup>77</sup> Il nome di Platone non compare mai nei frammenti epicurei del Περὶ φύσεως fin ora letti e unicamente una volta nel X libro di Diogene Laerzio al paragrafo 8. È quindi difficile ricostruire, a partire dai testi stessi, la polemica di Epicuro contro Platone. Certamente Epicuro nel XIV libro del περὶ φύσεως criticò la dottrina degli elementi del *Timeo* (sull'argomento cfr. anche D.N. SEDLEY, *Rivals*, cit., e F. VERDE *Τρίγωνα ἄτομα. A proposito di Epicuro, Della natura, libro XIV, col. XXXVIII 1-10 Leone*, in «Cerc.» XL (2010), pp. 31-8). Tuttavia, come ha mostrato D.N. Sedley, nel pensiero di Epicuro «there are few of his mature doctrines which could not be explained in some sense as reactions against Platonism» (cfr. D.N. SEDLEY, *Rivals*, cit., p. 3). Per una lettura dell'Epicureismo come una forma di anti-Platonismo cfr. anche O. BLOCH, *Le contre-Platonisme d'Épicure*, cit., e M. ERLER, *La felicità del proficiens in Platone e negli Epicurei*, in P. DONATELLI-E. SPINELLI (a cura di), *Il senso della virtù*, Roma 2009, pp. 49-60.

<sup>78</sup> Cfr. DIOG. LAERT. X 25 = fr. 25 LONGO AURICCHIO, in cui è citata l'opera πρὸς Πλάτωνα.

<sup>79</sup> Nei papiri di Ercolano sono conservati due scritti di Metrodoro, che, in analogia con quelli colotei, possono essere considerati due anti-commentari a dialoghi platonici: il *Contro l'Eutifrone di Platone* e il *Contro il Gorgia di Platone*. Per la ricostruzione di queste due opere, andate purtroppo interamente perdute, oltre alle edizioni di A. Körte e di D. Delattre precedentemente citate, cfr. ora anche A. TEPEDINO GUERRA, *Le opere 'Contro l'Eutifrone di Platone' e 'Contro il Gorgia di Platone': per una nuova edizione dei frammenti di Metrodoro di Lampsaco*, in «Cerc.» XL (2010), pp. 39-49.

<sup>80</sup> Per l'ipotesi che anche l'*adv. Col.* si possa definire un anti-commentario del περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστι cfr. *supra*, p. 23 e sgg.

<sup>81</sup> Per lo statuto epistemologico dell'opinione, che può essere sia vera che falsa e che dunque non si identifica con il criterio di verità, cfr. SEXT. EMP., *M* VII 210 e DIOG. LAERT. X 34.

<sup>82</sup> Per il ruolo dell'ἐνάργεια nella filosofia di Epicuro cfr. *ep. Hrdt.* 48, 52 e 82. Per l'analisi dei passi rimando a E. SPINELLI-F. VERDE (a cura di), *Epicuro. Epistola a Erodoto*, cit., pp. 140-3; per le occorrenze del termine ἐνάργεια cfr. invece a M. GIGANTE-W. SCHIMD, *Glossarium Epicureum*, Roma 1977, pp. 250-1. Infine cfr. anche SEXT. EMP., *M* VII 203 e DIOG. LAERT. X 33-4.

<sup>83</sup> Il 264-1 a.C. (data della morte di Zenone di Cizio, filosofo citato in tale scritto coloteo) è il termine *post quem* per datare questa opera, perché da Plutarco apprendiamo che Colote non citava per nome i suoi contemporanei (cfr. *adv. Col.* 1120 C: «ὁ Κωλώτης ἀπὸ τῶν παλαιῶν τρέπεται πρὸς τοὺς καθ' ἑαυτὸν φιλοσόφους, οὐδενὸς τιθεὶς ὄνομα»).

<sup>84</sup> Cfr. PLATO, *Lys.*, 206 B.

essa non giudicherebbe il buon poeta κατὰ τὸ ἐναργές bensì κατὰ τὸ δοξαζόμενον<sup>85</sup>. Dunque, secondo l'interpretazione polemica colotea, Socrate avrebbe fornito una definizione di ἀγαθὸς ποιητής che non poteva aspirare a pretese di correttezza e scientificità, in quanto basata sull'opinione comune e sul concetto di utilità (il termine ὠφελεῖν compare ben cinque volte), piuttosto che sul significato "evidente" di tale termine. Ma né l'opinione comune né l'utilità sono, secondo Colote, dei criteri validi con cui valutare la buona poesia<sup>86</sup>. In questo senso la critica colotea sembra coerente con la teoria linguistica di Epicuro e il suo assunto cardine relativo alla necessità di riferirsi al πρῶτον ἐννόημα<sup>87</sup> di ogni termine. E, infatti, A. Concolino Mancini ha interpretato questo richiamo all'ἐναργές, mettendolo in relazione con la nozione di πρόληψις<sup>88</sup>: Colote si sarebbe rifatto alla «πρόληψις dell'ἀγαθὸς ποιητής (nata da ripetute sensazioni chiare ed evidenti provocate dall'ascolto di composizioni poetiche) in base alla quale è possibile definire chi sia il buon poeta; ad essa, e non all'opinione sbagliata di Ippotale, tutti quanti gli Epicurei si attengono quando si tratta di usare queste parole»<sup>89</sup>. Non solo, ma questa polemica colotea si inserisce coerentemente all'interno del sistema epicureo anche in virtù del giudizio quanto meno ambivalente, se non dichiaratamente ostile, espresso nei confronti delle poesia o più generalmente delle arti liberali<sup>90</sup>.

<sup>85</sup> Cfr. W. CRÖNERT, *Kolotes*, cit., pp. 162-7, dove compare la seconda edizione del *PHerc.* 208, asseritamente fondata sulla lettura diretta degli originali (al contrario della prima, *ibid.* pp. 6-7, basata principalmente sugli apografi): T. IV, p. 10 b 4-14. I passi inerenti alla questione del buon poeta sono: T. III, p. 7a- T. v, p. 11c. Cfr. anche l'edizione di A. CONCOLINO MANCINI, *Sulle opere polemiche di Colote*, cit., pp. 61-2, a cui rimando per le letture successive a Crönert, per l'apparato papirologico e il commento. Per la discussione epicurea sulla tecnica e il valore della poesia cfr. anche il περὶ ποιημάτων di Demetrio Lacone contenuto nei *PHerc.* 188 e 1014 (cfr. C. ROMEO (a cura di), *Demetrio Lacone. Sulla poesia*, Napoli 1988).

<sup>86</sup> Cfr. E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., pp. 58-9: «according to the Epicurean position endorsed by Colotes, utility (or benefit) is irrelevant to the nature of poetry [...]. The only criterion upon which one may rely in order to form a conception of what good poetry is, is the πρῶτον ἐννόημα [...] underlying the utterance 'good poetry'. Presumably, Colotes would be thinking that by 'good poetry' one instinctively understands 'pleasurable poetry'».

<sup>87</sup> Cfr. EPIC., *ep. Hrdt.* 37-8 (con relativo commento di F. Verde, *op. cit.*) e DIOG. LAERT. x 33. Sull'argomento cfr., almeno., A.A. LONG-D.N, SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987, I, pp. 88-9; D.K. GLIDDEN, *Epicurean semantics*, in AA. VV., *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*, cit., pp. 185-226; e C. ATHERTON, *Epicurean philosophy of language*, in J. WARREN (ed.), *Cambridge Companion to Epicureanism*, cit., pp. 197-215.

<sup>88</sup> Cfr. EPIC., *ep. Hrdt.*, 37 e *Us.* 255.

<sup>89</sup> A. CONCOLINO MANCINI, *Sulle opere polemiche di Colote*, cit., pp. 61-7; p. 62. Secondo R. Westman, invece, in questo passo Colote starebbe evidenziando l'importanza degli φθόγγοι quale criterio per riconoscere il buon poeta (*op. cit.* p. 31 e sgg.).

<sup>90</sup> Cfr. *Us.*, 227-30. L'opera fondamentale per capire la teoria poetica epicurea rimane la *Poetica* di Filodemo (sulla quale cfr., almeno, C. MANGONI, *Filodemo: il Quinto Libro della Poetica (PHerc. 1425 e 1538)*, Napoli 1993; R. JANKO, *Philodemus. On Poems, Book 1*, Oxford 2000). Su questa questione, più in generale, cfr. gli studi raccolti nel volume a cura di D. OBBINK, *Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus and Horace*, Oxford 1995.

A parere di molti studiosi, Colote indirizzò la sua critica contro un aspetto in fin dei conti marginale del *Liside* platonico<sup>91</sup>: definire la natura del buon poeta o della buona poesia non è, infatti, lo scopo principale di tale dialogo. Tuttavia già W. Crönert aveva intuito che l'attacco coloteo risponde invece a una logica confutatoria più coerente, ossia quella di criticare la concezione socratica dell'educazione paideutica basata sulla relazione erotica, che non a caso compare sia nel *Liside* che nell'*Eutidemo*<sup>92</sup>. L'attacco sarebbe quindi rivolto contro una forma di educazione e di amicizia molto lontana da quella epicurea. Come giustamente sostenuto da F. Alesse (tra i pochi studiosi che hanno accolto l'ipotesi di W. Crönert): «uno specifico obiettivo della polemica epicurea, [...], è costituito dalla concezione socratica dell'educazione e del rapporto tra φίλοι inteso come corrispondenza amorosa e dialogo, dai quali ricavare un reciproco guadagno morale e intellettuale. Una versione alternativa della φιλία epicurea, nei confronti della quale gli Epicurei debbono prendere le distanze»<sup>93</sup>.

Seppur questa lettura potrebbe essere in parte ridimensionata, soprattutto perché nei frammenti rimanenti non si trova un esplicito accenno alla φιλία<sup>94</sup>, essa risulta preferibile per almeno due motivi. Innanzitutto, dà ragione del contesto del *Liside* platonico. In questo dialogo, infatti, la definizione dell'ἀγαθὸς ποιητής è usata come uno dei due esempi (l'altro è la caccia) attraverso i quali è tematizzato il rapporto tra l'amante e l'amato. Attraverso tale esempio, infatti, Socrate vuole mostrare a Ippotale che «chi è sapiente nelle cose d'amore non loda l'amato prima di averlo conquistato», altrimenti correrebbe il rischio di renderlo ὑβριστής a causa delle sue lodi<sup>95</sup>. Quando Colote scelse di polemizzare contro questa definizione del buon poeta è probabile, dunque, che egli la inquadrasse nel contesto complessivo del dialogo e che quindi, attraverso di essa, volesse confutare un aspetto (quello appunto dell'educazione e dell'eros) che certo non si può definire marginale nel pensiero né di Socrate<sup>96</sup> né di Platone. In secondo luogo, tale lettura fa emergere un possibile legame tra questa specifica critica e quella che Colote, in più punti delle sue opere, mosse contro l'immagine scettico-aporetica di Socrate<sup>97</sup>. La concezione socratica dell'educazione – intesa come continua ricerca condotta insieme dagli

<sup>91</sup> Cfr., fra gli altri, A. CONCOLINO MANCINI, cit., p. 62.

<sup>92</sup> Cfr. W. CRÖNERT, *op. cit.*, p. 172.

<sup>93</sup> Cfr. F. ALESSE, *La polemica di Colote contro il «Socratico» Menedemo*, in «Cerc.» xxxiii (2003), pp. 101-6; p. 106. Per la concezione epicurea della φιλία cfr. EPIC. ΚΔ xxvii; SV 23, 28, 34, 39, 52, 66, 78.

<sup>94</sup> Cfr. E. KECHAGIA, *Rethinking a professional rivalry: early Epicureans against the Stoa*, «Classical Quarterly» LX (2010), pp. 132-155; p. 147 nota 56. Contro l'argomento *e silentio*, però, si può portare la frammentarietà dei testi.

<sup>95</sup> Cfr. PLATO, *Lys.*, 206 A.

<sup>96</sup> Cfr. A.M IOPPOLO, *Socrate e la conoscenza delle cose d'amore*, in «Elenchos» xx (1999), pp. 53-74.

<sup>97</sup> Su questa immagine cfr. *infra*, pp. 104-5, 208-11.

interlocutori e fondata sul dialogo, sull'*elenchos* e su una ὁμολογία che non raggiunge mai lo statuto di conclusione definitiva – si basa infatti sulla confessione di ignoranza e sull'assunto che Socrate, non sapendo nulla, non può neanche essere maestro di qualcuno. Se si sottolinea tale aspetto, è dunque verisimile che anche nel *Contro il Laside* Colote attaccò l'immagine del Socrate scettico, ossia del Socrate maestro del suo principale avversario Arcesilao, e la confutazione della definizione di Ippotale di ἀγαθὸς ποιητής poteva considerarsi un buon punto di partenza per muovere un simile attacco.

Nella parte finale e meglio conservata dell'opera è citato almeno una volta un filosofo di nome Menedemo<sup>98</sup> e da lungo tempo gli studiosi dibattono se questi sia da identificarsi con il filosofo di Eretria<sup>99</sup> o con il cinico che, stando a DIOG. LAERT. VI 95 e 102, sarebbe stato discepolo dello stesso Colote, prima di abbandonare l'Epicureismo per abbracciare il Cinismo<sup>100</sup>. A mio avviso questa seconda ipotesi sembra preferibile per almeno due ragioni. Innanzitutto, perché si inserisce meglio nel contesto dell'opera. In questo passo, infatti, Colote trae spunto da *Lys.* 209 D per ridicolizzare l'immagine del saggio che sa anche cucinarsi le lenticchie, dando con questo gesto un esempio di frugalità e di massima αὐτάρκεια<sup>101</sup>. Secondo Colote tale saggio sarebbe φορτικώτερος<sup>102</sup>, ed è molto interessante notare che nell'*adv. Col.* il racconto dell'oracolo di Delfi è definito negli stessi termini: una narrazione sofistica e grossolana<sup>103</sup>. A questo punto sono nominati Menedemo e Zenone: considerato, dunque, l'accostamento tra questi due filosofi e

<sup>98</sup> L'unico passo in cui compare sicuramente il nome di Menedemo è T. VI p. 12 a 4 CRÖNERT. Nelle altre occorrenze è così integrato da W. Crönert, ma non tutti gli studiosi concordano circa la correttezza di tali integrazioni.

<sup>99</sup> Cfr. A. CONCOLINO MANCINI (cit., p. 67) enuclea tre motivi a favore dell'identificazione con Menedemo di Eretria: 1) da Plutarco sappiamo che Colote attaccava Stilpone, il maestro di Menedemo; 2) Colote continua così la polemica contro la scuola megarica già iniziata da Epicuro e Metrodoro, testimoniata dal libro XXVIII del περὶ φύσεως (sulla quale cfr. E. SPINELLI, *Metrodoro contro i dialettici?*, in «Cerc.» XVI (1986), pp. 29-43); 3) secondo Aristone di Chio, Arcesilao fu influenzato dal metodo dialettico di Diodoro Crono e, secondo Timone di Fliunte, anche da Menedemo di Eretria (cfr. DIOG. LAERT. VI, 23). Contro il terzo punto va detto che da nessun passo si evince che Colote conobbe la parodia su Arcesilao o che la usò nei suoi attacchi contro l'accademico. Anzi proprio l'*adv. Col.* dimostra il contrario: in quest'opera, infatti, Colote polemizza tanto con Stilpone quanto con Arcesilao, senza però metterli in relazione. Contro il secondo punto va notato che sono attestate polemiche di Epicuro e di Metrodoro anche contro la scuola cinica (sia dal περὶ πλούτου di Metrodoro che dal περὶ οἰκονομίας di Filodemo), e quindi il richiamo non è vincolante.

<sup>100</sup> Così ritenne già W. CRÖNERT, op. cit., p. 10-1, seguito da: G. GIANNANTONI, *SSR*, II, v N. 2 e IV, pp. 581-3; M. GIGANTE, *Cinismo e Epicureismo*, Napoli 1992, pp. 73-8; G. INDELLI, *Colote di Lampsaco, il bersaglio polemico di Plutarco e Polistrato, il terzo capo del Giardino*, in «Cerc.» XXX (2000), p. 47; E. KECHAGIA, *Early Epicureans against the Stoa*, cit., p. 147 e sgg. Per i rapporti tra Cinismo ed Epicureismo cfr. M. GIGANTE, *Cinismo ed Epicureismo*, Napoli 1992.

<sup>101</sup> T. VI, p. 12 a-c CRÖNERT = *SSR* v N 2. Per l'ideale dell'autosufficienza del saggio stoico cfr. SVF I, 3-4, 217, 277, 287. Per la tesi secondo cui il saggio è l'unico ad agire bene e, dunque, a essere felice cfr. SVF I 216-8, 222; III 557-63.

<sup>102</sup> T. VI, p. 12 c 8-9.

<sup>103</sup> Cfr. *adv. Col.* 1116 E-F.

ricordando che l'immagine delle lenticchie è di origine cinico-stoica<sup>104</sup>, sembra essere assai probabile che il Menedemo in questione sia il Cinico. In secondo luogo perché, se si trattasse di Menedemo il cinico, allora il *Contro il Liside* assumerebbe una struttura più omogenea: la prima parte sarebbe dedicata alla confutazione dell'immagine scettica di Socrate e quindi, di riflesso, della filosofia di Arcesilao, che si elesse erede di questa immagine; mentre la seconda criticerebbe l'ideale cinico-stoico dell'autosufficienza del saggio e quindi, di rimando, anche una differente immagine di Socrate più vicina ai resoconti senofontei<sup>105</sup>.

Pur restando solo un'ipotesi, tale tesi è coerente con il modo in cui Socrate fu recepito nelle filosofie ellenistiche. Per queste ultime, infatti, Socrate era diventato ormai più un modello, un ideale al quale richiamarsi per dare autorevolezza alla propria nuova filosofia, piuttosto che una figura il cui pensiero andava ricostruito storicamente. Anche Colote fu erede di questo modo di interpretare la filosofia socratica; e attaccando tanto l'immagine scettica quanto quella dogmatica di Socrate, egli poté dunque colpire entrambe le scuole filosofiche che ad esse si richiamavano: l'Accademia di Arcesilao e il Cinismo di Menedemo, insieme allo Stoicismo di Zenone<sup>106</sup>. Tutto ciò conferma che Colote – a differenza del suo compagno Metrodoro<sup>107</sup> ma ancora una volta seguendo la prassi consueta del periodo ellenistico<sup>108</sup> – non distinse il Socrate storico dal Socrate personaggio dei dialoghi platonici<sup>109</sup> o degli altri scritti dei cosiddetti “Socratici minori”. Egli, infatti,

<sup>104</sup> T. VI, p. 12 a 2-7 CRÖNERT: «περιπατοῦσιν ἐν τῇ ποικίλῃ στοᾷ λέγοντες, ὅτι Μενέδημον ἢ οὐκ ἀνίηρει τὸ λέγειν εὐρήθη καὶ ἄφρονα καὶ ὀλιγοροῦ καὶ μάτ[αιον]».

<sup>105</sup> Secondo l'interessante analisi di E. Kechagia, questo frammento coloteo mostrerebbe «*how a first-generation Epicurean and contemporary with Zeno perceived the Stoa in its early days: as a movement which was cognate with Cynicism and which ultimately derived its inspiration (much like Cynicism) from Socrates*» (E. KECHAGIA, *Rethinking a Professional Rivalry*, cit., 148, corsivo di E. Kechagia). In questo modo Colote riuscì contemporaneamente ad attaccare Socrate e a tacciare di scarsa originalità il sistema stoico, rendendo così l'Epicureismo «the only truly new and original philosophical option» (*ibid.* p. 155). Colote usò la stessa strategia anche contro l'Accademia di Arcesilao, accusata anch'essa di non dire nulla di nuovo (cfr. *infra*, pp. 178-9).

<sup>106</sup> Per questo motivo non sembra convincente l'obiezione secondo la quale, se il Menedemo in questione fosse il cinico, allora Colote tratterebbe nel suo scritto motivi difficilmente armonizzabili tra loro. Innanzitutto non bisogna sottovalutare le condizioni frammentarie in cui è giunto il papiro, che rendono quasi impossibile dar ragione dei passaggi logici dell'argomentazione colotea. In secondo luogo, l'opera avrebbe comunque una sua unità compositiva: confutare qualsiasi eredità del socratismo. Per l'eredità socratica nella filosofia stoica cfr., almeno, A.A. LONG, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, «Classical Quarterly» 38 (1988), pp. 150-71 (rist. in ID., *Stoic Studies*, Cambridge 1996, pp. 1-34) e G. STRIKER, *Plato's Socrates and the Stoics*, in P. VANDER WAERDT (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca-New York 1994, pp. 241-51.

<sup>107</sup> Cfr. D. OBBINK, *Philodemus. On Piety*, Part I, Oxford 1996, p. 387 e A. TEPEDINO GUERRA, *Le opere 'Contro l'Eutifrone di Platone' e 'Contro il Gorgia di Platone'*, cit., pp. 42-3.

<sup>108</sup> Cfr. A.A. LONG, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, cit., pp. 44-5 «A hundred years after Socrates' death – the time of foundation of the Garden and the Stoa – a detailed oral tradition concerning the historical figure can probably be excluded [...]. In general, it seems, neither Hellenistic philosophers [...] nor biographers and doxographers, addressed the 'Socratic problem' of modern scholarship».

<sup>109</sup> Come già giustamente sostenuto da K. KLEVE, *Scurra atticus*, cit., p. 233; da E. ACOSTA MÉNDEZ-A. ANGELI, *Filodemo. Testimonianze su Socrate*, Napoli 1992, p. 59; e da A.M. IOPPOLO, *Socrate nelle*

non fece distinzione tra ciò che al pensiero di Socrate poteva storicamente essere attribuito e ciò che, invece, ad esso attribuirono coloro che vollero fare del filosofo ateniese il predecessore autorevole della propria filosofia e che, a tale scopo, ne sottolinearono alcuni aspetti e ne ridimensionarono degli altri.

Il *Contro l'Eutidemo di Platone*, fortunatamente meglio conservato, appartiene sicuramente a un'epoca successiva, dato che in esso è contenuto un riferimento al *Contro il Liside*. In quest'opera, infatti, Colote si difende dagli attacchi di alcuni filosofi a lui contemporanei (τῶν παρ' ἡμῖν φιλοσ[ό]φων)<sup>110</sup>, che gli avevano rimproverato la superbia con la quale si era permesso di criticare il divino Platone. A questi Colote rispose che il suo atteggiamento non fu affatto arrogante, ma che piuttosto egli fu l'unico a non sentirsi succube della μεγάλη ὑπεροχή di Platone<sup>111</sup>.

Anche in questo scritto la polemica colotea prende le mosse da una specifica tesi del dialogo platonico: l'identificazione socratica tra εὐτυχία e σοφία (*Euthyd.* 278 E-281 E), che Colote cita *verbatim* mostrando così di avere conoscenza diretta del testo platonico<sup>112</sup>. La critica a tale tesi è condotta sempre a partire dalla distinzione tra ciò che è ἐναργές e ciò che invece è δόξα e si articola su tre livelli. Innanzitutto, l'identificazione tra εὐτυχία e σοφία contraddice l'insegnamento del maestro Epicuro, secondo il quale la natura insegna a considerare poco tutto ciò che proviene dal caso e «che il bene e il male dei più è effimero ma la saggezza niente ha a che spartire con la sorte»<sup>113</sup>. La tesi socratica sarebbe, dunque, contraria all'ideale epicureo della natura imperturbabile e autosufficiente del saggio, il quale «riguardo alla fortuna non la stima né una divinità come fa la moltitudine – poiché il dio niente fa che sia privo di ordine e armonia – né un principio causale privo di qualsiasi fondamento di realtà [...]; egli reputa infatti meglio essere saggiamente sfortunati che stoltamente fortunati»<sup>114</sup>. In secondo luogo, il ragionamento socratico contraddice anche l'uso comune dei termini, la loro συνήθεια, secondo la quale

tradizioni accademico-scettica e pirroniana, in G. GIANNANTONI *et al.* (a cura di), *La tradizione socratica*, Seminario di Studi, Napoli 1995, pp. 89-123 (rist. in EAD., *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, Napoli 2009), p. 99.

<sup>110</sup> Cfr. W. CRÖNERT, *Kolotes*, cit., T. VI, p. 10 d 3 e sgg.

<sup>111</sup> Cfr. E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., p. 65: «It is possible that Menedemus, [...], should be included among the *contemporary philosophers* mentioned here [...]. In any case, it is worth pointing out that this passage gives us an indication of the vigour of philosophical debates among the various contemporary schools in Hellenistic era».

<sup>112</sup> Cfr. W. CRÖNERT, *Kolotes*, cit., p. 168 (con la stessa precisazione della doppia edizione di cui si è detto *supra*, p. 62 n. 85): T. III, p. 7 a 1-7 e *Euthyd.* 279 D. Di nuovo cfr. anche A. CONCOLINO MANCINI, *Sulle opere polemiche di Colote*, cit., pp. 63-6.

<sup>113</sup> Cfr. US. 489 = ARR. 184. Cfr. CRÖNERT, *Kolotes*, cit., T. V, p. 9 d 7-8; 9 e 7-8, dove Colote divide nettamente il λογισμός dal τὸ αὐτόματον.

<sup>114</sup> Cfr. *ep. Men.* 134-5. Cfr. A.A. LONG, *Chance and laws of nature in Epicureanism*, in ID., *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman philosophy*, Oxford 2006, pp. 157-77.

εὐτυχία significa semplicemente buona sorte e non sapienza: «Colotes must have first made a remark about common language usage; the phrase κοινοὶ διάλεκτοι which occurs twice in T. IV, p. 8a2 and 8b3-4 gives an indication of this direction»<sup>115</sup>. Analogamente a quanto sostenuto già nel *Contro il Liside*, Colote dunque rimproverò a Socrate di non essersi riferito al significato evidente (ἐναργές) dei termini e di aver per questo motivo creato false illusioni e dannosi giudizi<sup>116</sup>. Socrate sarebbe dunque un sofista perché non sa, o non vuol sapere, πρὸς διάνοιαν διαλέγεσθαι<sup>117</sup>. E infine, Colote polemizzò anche contro il merito delle tesi contenute nel dialogo platonico. Va ricordato, infatti, che nel testo platonico l'identificazione tra σοφία ed εὐτυχία era difesa sulla base dell'assunto che la prima permette, da sola, di ben riuscire (εὖ τυγχάνειν) in quel che si compie. Dunque, continuava Socrate, alla lista dei beni che bisogna possedere per essere felici (εὖ πράττειν) non sarebbe necessario aggiungere la buona sorte, ma sarebbe sufficiente la σοφία. La sapienza è così definita come il requisito necessario e sufficiente per saper utilizzare correttamente i beni che Socrate ha precedentemente elencati (quali ad esempio la ricchezza, la salute, la bellezza ecc.). Evidentemente, la tesi della supremazia e dell'autosufficienza della σοφία non poté essere condivisa dall'epicureo Colote, perché essa condurrebbe all'inevitabile conclusione che nulla, tranne la sapienza e l'ignoranza, può considerarsi un bene o un male in sé, compresi ovviamente anche il piacere e il dolore. Se a questo si aggiunge il fatto che proprio la sezione 278 E-282 E fu cara ai Cinici prima e agli Stoici poi, si può allora ipotizzare che Menedemo faccia nuovamente la sua comparsa<sup>118</sup>, ancora una volta, in qualità di erede di questa specifica forma di socratismo.

In effetti, l'aspetto più interessante del *Contro l'Eutidemo* è che anche in quest'opera, così come nel *Contro il Liside*, Colote polemizzò contro le diverse interpretazioni del magistero socratico. Ancora una volta, infatti, sono attaccate tanto l'immagine cinico-stoica di Socrate<sup>119</sup>, quanto quella scettico-aporetica cara ad Arcesilao. In questo secondo caso Colote si servì di un'argomentazione socratica per ritorcerla contro Arcesilao, accusandolo quindi di cadere in contraddizione. Nel dialogo platonico Socrate – dopo aver sostenuto che per essere felici non è sufficiente possedere i beni ma bisogna anche sapersene servire e che la scienza è la condizione del loro buon uso – concludeva

<sup>115</sup> Cfr. E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., p. 63.

<sup>116</sup> Su questo argomento cfr. A.A. LONG, *Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies», XVIII (1971), pp. 114-33.

<sup>117</sup> W. CRÖNERT, *Kolotes*, cit., T. VII, p. 11 b 4 e sg. Anche sotto questo aspetto Colote seguì un'indicazione del maestro Epicuro, il quale più volte difese l'uso di un linguaggio ordinario. Cfr. *ep. Hrdt.* 37-8 e i libri XIV e XXVIII del περὶ φύσεως.

<sup>118</sup> W. CRÖNERT, *Kolotes*, cit., T. VII, p. 11 d 1-8 = *SSr* V N 3.

<sup>119</sup> Come ha dimostrato A.A. LONG, *Socrates in Hellenistic philosophy*, cit., la dottrina stoica degli ἀγαθὰ e degli ἀδιάρκοα potrebbe derivare dalle tesi sostenute da Socrate nel protrettico dell'*Eutidemo*.

che per questo motivo chi non è sapiente è meglio che possieda meno beni, perché in tal caso agirebbe di meno e, di conseguenza, sbaglierebbe di meno. Colote sfruttò questa argomentazione per dimostrare che l'ἀπραξία alla quale sono costretti coloro che sospendono il giudizio è quindi il segno evidente della loro ignoranza: «infatti, non possedendo la scienza, essi non sanno servirsi dei beni, e, non sapendo servirsi dei beni, non compiono azioni che raggiungono il giusto fine»<sup>120</sup>. Considerato l'accento all'ἐποχή<sup>121</sup> e all'accusa di *apraxia*, si può affermare con un buon margine di certezza che Arcesilao era dunque il bersaglio polemico di questo passo coloteo<sup>122</sup>.

Ciò mostra, quindi, che ancora una volta Colote declinò le accuse da rivolgere contro Socrate, a seconda di quale fosse il bersaglio principale della sua polemica. Quando questo si identificava con Arcesilao o con l'Accademia scettica, allora era l'immagine aporetica di Socrate ad essere attaccata. Quando, invece, Colote voleva criticare il Cinismo e/o lo Stoicismo<sup>123</sup>, egli si richiamava polemicamente all'immagine dogmatica del magistero socratico. A conferma di ciò, va notato che questa immagine dogmatica non compare nel περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστι, perché quest'opera era dedicata alla confutazione dello scetticismo di Arcesilao e, più in generale, di qualsiasi filosofia dalle tesi potenzialmente scettiche. Socrate fu per Colote, dunque una sorta di *jolly* da utilizzare per attaccare non tanto il pensiero dello stesso Socrate, quanto quello delle filosofie che vi si richiamavano: queste, infatti, rappresentano per Colote un pericolo maggiore, essendo a lui contemporanee. Al contrario di Socrate, invece, Platone – che pur è attaccato tanto negli scritti di Ercolano quanto nell'opera plutarchea – non fu considerato da Colote un pensatore che si poteva interpretare in molteplici modi: la sua filosofia, infatti, è sempre presentata in chiave dogmatica, anche nell'*adv. Col*<sup>124</sup>.

<sup>120</sup> Cfr A.M. IOPPOLO, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel terzo e secondo secolo a.C.*, Napoli 1986, p. 185.

<sup>121</sup> Cfr. *PHerc.* 1032, T. VII, p. 11 c. 3-5 dove si legge, secondo l'integrazione di Philippson (*Diogene di Enoanda e Aristotele*, «Rivista Filologia Classica» XVI (1938), p. 247): «[φῶμεν ὥς] οἱ ἐπόχως (scil. πράττοντες) τῶν ταχέων ἐλάττω πράττουσιν».

<sup>122</sup> Non pare, dunque, condivisibile l'eccessiva cautela di E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., p. 67, secondo la quale «such an interpretation [...] attempts to read too much into a text that is too fragmentary to support this rather elaborate suggestion».

<sup>123</sup> G. INDELLI (*Colote di Lampsaco*, cit., p. 48) fa giustamente notare che Colote e Polistrato furono dunque accomunati da questo duplice bersaglio polemico.

<sup>124</sup> Questa considerazione è interessante anche dalla prospettiva accademica: la scelta di Colote di attaccare singolarmente Socrate e Platone è, infatti, una conferma del fatto che lo stesso Arcesilao considerò indipendenti le loro due filosofie (cfr. *infra*, pp. 179-81). Per un'analisi della questione, con un parallelo tra la testimonianza colotea e quella ciceroniana del *De oratore* III 17, 67.



#### II.4: Proclo e Macrobio testimoni di Colote

L'interesse polemico di Colote nei confronti della filosofia di Platone è testimoniato anche dall'altra opera di sicura paternità colotea<sup>125</sup>, che è pervenuta solo per tradizione indiretta tramite passi del primo libro dei *Commentarii in Somnium Scipionis* di Macrobio<sup>126</sup> e del *Commentarium in Platonis Rem publicam* di Proclo<sup>127</sup>. L'opera è convenzionalmente tramandata con il titolo di *Contro il mito nella 'Repubblica' di Platone*, principalmente per i contenuti in essa trattati<sup>128</sup>. Tuttavia, a mio avviso, esistono ragioni per cui ripensare a tale convenzione e per ipotizzare che il titolo fosse più semplicemente *Contro la 'Repubblica' di Platone*. La prima ragione emerge dall'analisi del passo di Macrobio. All'inizio del suo commento, infatti, egli scrive che alcuni filosofi, avendo ridicolizzato il mito platonico di Er, spinsero Cicerone a scegliere una diversa finzione narrativa, all'interno della quale il suo Scipione si sarebbe risvegliato dal sonno piuttosto che rinascere, come invece succedeva a Er. Costoro, continua Macrobio, non fanno parte del volgo incolto («*nec enim his verbis vult inperitum vulgus intellegi [scil. Cicero]*<sup>129</sup>»), bensì sono da identificarsi con l'intera setta degli Epicurei che si è fatta beffe di un libro sacro («*Epicureorum tota factio [...] sacrum volumen irrisit*») e, in particolare, con Colote «il conversatore più brillante tra i discepoli di Epicuro, [che] ha lasciato in un libro l'aspra critica di quest'opera»<sup>130</sup>. Macrobio quindi si riferisce a “un libro sacro” e a “un'opera” (la *Repubblica* di Platone) e non a una sezione di quest'ultima (il mito di Er).

Inoltre, se si considera che anche gli altri due scritti ercolanesi, come abbiamo visto, sono degli anti-commentari a opere platoniche e che all'interno del Giardino altri Epicurei (come Metrodoro, ad esempio) scelsero questo genere letterario, l'ipotesi che l'opera di Colote fosse dedicata più genericamente alla *Repubblica* di Platone risulta essere preferibile, perché più coerente con la produzione letteraria colotea e con la tradizione interna al Kepos. Infine, è da notare che siamo a conoscenza dello scritto coloteo proprio

<sup>125</sup> Solo Westman (*op. cit.*, p. 36) la considera un'opera dubbia. Ma *contra* cfr. MACROBIUS, *Comm. in Cic. Somnium Scip.*, I 2, 3, 27, dove è esplicitamente nominato Colote.

<sup>126</sup> MACROB., *In Somnium Scipionis*, I, 1. 9-2. 4.

<sup>127</sup> PROCLUS, *In Platonis Rem publicam*, XVI, 105, 23-106, 14 Kroll.

<sup>128</sup> Ad esempio W. CRÖNERT (*op. cit.*, p. 12) propone due alternative: περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι μυθικῶς πεπλασμένον e πρὸς τοὺς Πλάτωνος μύθους.

<sup>129</sup> MACROB., *In Somnium Scipionis Commentarii*, I, 2.1.

<sup>130</sup> Ivi, I, 2.3: «Colotes vero, inter Epicuri auditores loquacitate notabilior, etiam in librum retulit quae de hoc amarius cavillatus est» (corsivo mio). La traduzione dei passi di Macrobio è di M. NERI, *Macrobio. Commento al Sogno di Scipione*, Milano 2007. Macrobio sembra alludere a Colote, senza però nominarlo, anche poche righe prima, quando scrive: «Diremo dunque chi, secondo Cicerone, abbia osato, con superficialità, censurare (quandam censurae exercuisse levitatem) un così grande filosofo, e chi, fra essi, abbia lasciato anche per iscritto le sue critiche» (2.2). La *levitas* qui citata, infatti, ricorda il passo del *Contro l'Eutidemo*, nel quale Colote racconta di essere stato l'unico a non essersi sentito succube della μεγάλη ὑπεροχή di Platone e di aver per questo attirato contro di sé delle aspre critiche. Inoltre, l'accenno di Macrobio alle critiche scritte potrebbe riferirsi proprio agli anti-commentari colotei.

grazie a due *commentari*, che hanno entrambi nella *Repubblica* platonica il loro punto di riferimento, in un caso esplicito e diretto mentre nell'altro mediato dall'omonima opera ciceroniana. Da questo punto di vista, Macrobio e Proclo, proprio in quanto scrittori di commentari "ortodossi", ebbero tutto l'interesse a citare e criticare un'opera che, sebbene strutturalmente simile alla loro, aveva però un fine diametralmente opposto, ossia un anti-commentario. È probabile, poi, che all'interno di questo suo anti-commentario Colote dedicasse molto spazio alla critica del mito come forma letteraria da usare in filosofia, dato che sia Macrobio che Proclo si soffermano su tale aspetto. Ma da ciò non è necessario concludere che la polemica contro il mito fosse l'unico tema trattato nello scritto coloteo; anzi, può essere rischioso e fuorviante risalire al contenuto complessivo dell'opera e darle un titolo unicamente sulla base dell'uso che di essa fanno i due Neoplatonici. Tanto più quando, come si è appena visto per il passo di Macrobio, sono i testi stessi che portano a conclusioni differenti.

Tuttavia, essendoci pervenute solamente le testimonianze di Macrobio e di Proclo, tutto ciò che si può sapere su quest'opera riguarda unicamente la polemica di Colote contro l'utilizzo del mito, e più specificatamente contro il mito di Er che chiude la *Repubblica* di Platone. Fortunatamente le testimonianze di Macrobio e di Proclo presentano dei resoconti molto simili tra loro e quindi, si può per lo meno supporre, affidabili. Dall'analisi di queste testimonianze si evince che Colote aveva considerato il mito una forma letteraria estranea alla filosofia, in quanto frutto di un'invenzione mal si adatta a chi professa la verità. I miti, infatti, sarebbero inutili per chi sa attingere alla vera conoscenza delle cose – ossia per i saggi – e dannosi, invece, per chi sta progredendo nel cammino della filosofia e che si lascerebbe facilmente distrarre dalla finzione letteraria. A tal proposito Macrobio scrive<sup>131</sup>:

---

<sup>131</sup> Secondo molti studiosi le somiglianze tra Macrobio e Proclo farebbero pensare a una fonte comune, da identificare in Porfirio e nel suo commentario alla *Repubblica* di Platone, a noi non pervenuto (cfr. A. SMITH, *Porphyrii philosophi fragmenta*, Stuttgart 1993, 181 T-187 F, dove i passi di Macrobio e Proclo sono considerati proprio testimonianze sull'opera perduta porfiriana). Non sembra da escludere, comunque, che Cicerone conobbe l'opera colotea. A sostegno di tale ipotesi si possono riportare alcune considerazioni. Innanzitutto, Cicerone è ovviamente molto più vicino cronologicamente a Colote e dunque potrebbe aver avuto meno difficoltà nel conoscere le sue opere. In secondo luogo, Cicerone si recò ad Atene e lì ascoltò le lezioni dell'epicureo Zenone di Sidone, che sicuramente conosceva il pensiero di Colote, tanto da riprenderne la polemica contro Socrate. Inoltre la frase ciceroniana *illa regula quae quasi delapsa de caelo est* (CICERO, *de finibus*, I 19, 63=Us. 243) sembrerebbe proprio un calco di quella plutarchea che ricorda come Colote avesse letto τοὺς διοπτρεῖς Κανόνας (*adv. Col.*, 1118 a): possibile che Cicerone stesse attingendo allo stesso opera colotea che Plutarco dice esplicitamente di aver letto (*ibid.*, 1107 E-F)? Infine, proprio Macrobio ricorda che Cicerone conosceva bene i detrattori Epicurei che avevano ridicolizzato il mito di Er e subito dopo cita esplicitamente Colote, dicendo di dover «tralasciare di confutare i suoi [di Colote] malevoli cavilli, dato che il *Sogno di Scipione* non vi è interessato» (I, 2.3). Ma se Cicerone conosceva i detrattori epicurei e se Macrobio conosce Colote, è forse legittimo pensare che Cicerone conosceva Colote, magari attraverso la mediazione di Filodemo, che Cicerone conobbe di persona e di cui sicuramente lesse alcune opere, o di Zenone di Sidone?

«Perché infatti» aggiunge [Colote] «se volevi darci una nozione dei fenomeni celesti e rivelarci la natura dell'anima, non hai adoperato un'affermazione semplice e diretta? Perché escogitare un personaggio, inventare una situazione straordinaria, la messa in scena di una finzione presa da chissà dove, hanno insozzato con la menzogna la porta stessa del tempio della verità?»<sup>132</sup>.

Come mostra tale passo, dunque, Colote polemizzò non solo contro la finzione letteraria, ma anche contro singole tesi espresse dal mito di Er (quali, ad esempio, quelle relative ai fenomeni celesti o all'immortalità dell'anima). L'epicureo accusò altresì Platone di incoerenza, appellandosi al fatto che fu lo stesso Platone ad aver rigettato l'utilità dei miti. E infine colse l'occasione per criticare la rinascita di Er, in quanto ipotesi contraria ai principi della fisica epicurea<sup>133</sup>. È importante notare che anche in questa opera Colote si avvalse dell'appello all'ἐνάργεια per condurre la sua battaglia contro la forma letteraria del mito. Seguendo quanto già detto dal maestro Epicuro, infatti, Colote ribadì che l'utilizzo in filosofia dei discorsi mitologici deve essere evitato, proprio perché in essi non c'è nessun rimando a ciò che è ἐναργές; al contrario, i miti sono narrazioni da interpretare, il cui senso non è immediatamente evidente e in cui non c'è un rimando alcuno al significato diretto delle parole.

Si può, quindi, affermare che la centralità del concetto di ἐνάργεια fu senza dubbio la caratteristica precipua della filosofia di Colote. Infatti, seppur importantissima anche per Epicuro<sup>134</sup>, nella filosofia colotea l'ἐνάργεια sembra essere stata il principale, se non unico, principio a cui appellarsi per garantire la veridicità di ciò che si sostiene. Inoltre, nel pensiero di Colote l'estensione semantica del concetto di ἐναργές sembra essere stata più ampia: non si tratta unicamente del rimando alle sensazioni, che ovviamente sono massimamente evidenti e dunque sempre vere<sup>135</sup>, ma anche del suono evidente delle espressioni verbali (gli φθόγγοι del *Contro il Liside*<sup>136</sup>), o ancora del significato evidente dei termini (l'εὐτυχία del *Contro l'Eutidemo*) o infine del significato immediatamente evidente di un discorso (contro i miti nell'opera omonima).

<sup>132</sup> I, 2.4.

<sup>133</sup> Sia Macrobio (op. cit., I, 9) che Favonio Eulogio (*Disputatio de somnio Scipionis*, I, 1) affermano che Cicerone aveva scelto di rimpiazzare la rinascita con il risveglio proprio per non cadere a sua volta nelle critiche mosse dagli Epicurei a Platone.

<sup>134</sup> Cfr. *infra*, p. 89 n. 209.

<sup>135</sup> Cfr. Us. 247 = ARR. 133 = SEXT. EMP., *M* VII 203: «Ἐπίκουρος [...] τὴν φαντασίαν, ἣν καὶ ἐνάργειαν καλεῖ, διὰ παντὸς ἀληθῆ φησὶν ὑπάρχειν».

<sup>136</sup> Cfr. F. ADORNO, *Epicuro nel suo momento storico*, in G. GIANNANTONI-M. GIGANTE (a cura di), *Epicureismo Greco e romano*, cit., p. 72: «i suoni (immediati e chiari, come voci gridate: tale il significato di φθόγγος) dei πράγματα (non degli ὄντα) – i suoni immediati delle cose sono le vivaci impressioni, le sensazioni». Per il legame tra φθόγγοι e πράγματα in Epicuro cfr. DIOG. LAERT. X, 31 ed *ep. Hrdt.* 37.

## II.5: L'*adversus Colotem* di Plutarco come fonte per il pensiero di Colote

Anche dopo la scoperta dei papiri di Ercolano l'*adversus Colotem* rimane una fonte imprescindibile per ricostruire il pensiero di Colote, sia perché esso ci fa conoscere un ulteriore scritto coloteo – di cui non è rimasta traccia negli scritti di Ercolano – sia perché grazie all'acribia plutarchea, motivata certo da intenti polemici ma non per questo meno utile, si può risalire alla struttura originaria di quest'opera colotea, operazione invece inattuabile per i testi conservati nei papiri di Ercolano. Appellarsi all'*adv. Col.* per risalire al pensiero dell'epicureo potrebbe sembrare un'operazione circolare e, dunque, potenzialmente viziata: Plutarco, infatti, è l'unica fonte del  $\text{περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστιν}$  e dunque la sua attendibilità non può essere confermata o smentita da altre testimonianze<sup>137</sup>. Tuttavia, tale rischio può essere almeno in parte eluso, qualora si consideri che, quando si possiedono altre testimonianze con cui confrontare quella plutarchea, il giudizio su quest'ultima è generalmente positivo<sup>138</sup>. Come visto in precedenza, Plutarco tende infatti a riportare abbastanza fedelmente il pensiero degli altri filosofi, anche se questo non implica necessariamente che egli lo interpreti correttamente<sup>139</sup>. Inoltre, il fatto che l'*adv. Col.* rappresenti un anti-commentario dello scritto epicureo – costruito attraverso citazione del lemma coloteo e relativa critica<sup>140</sup> – assicura una maggiore affidabilità alla ricostruzione plutarchea. E, infine, è Plutarco stesso a dire esplicitamente i casi in cui si è discostato dalla struttura del libello coloteo e questo garantisce che, nelle rimanenti circostanze, egli seguì il dettato dell'epicureo e che, dunque, può essere considerato una fonte abbastanza attendibile per la ricostruzione della filosofia di Colote<sup>141</sup>.

È stato spesso sostenuto che tra gli scritti ercolanesi e il lavoro plutarcheo non ci sarebbero molti punti di contatto e, per certi aspetti, questo è vero. Basti pensare, ad esempio, alla polemica di Colote contro il mito platonico: è sorprendente che essa non affiori minimamente dalle pagine plutarchee, tanto più che Plutarco fu un fervente ammiratore di Platone e che egli stesso talvolta ricorse a racconti mitologici nelle sue opere. Così, se avessimo il solo *adversus Colotem*, saremmo indotti a pensare che Colote

---

<sup>137</sup> Anche E. KECHAGIA accenna a questo rischio di ragionamento circolare; tuttavia tenta di aggirare il problema, cambiando lo scopo della sua indagine: «I am not so much concerned to see how well or badly Plutarch transmitted information about Colotes' book; I rather wish to examine how well or badly Plutarch interpreted and argued against Colotes» (*Plutarch Against Colotes*, cit., p. 84). Sul rischio di una *petitio principii* cfr. anche *infra*, pp. 92-3.

<sup>138</sup> Si consideri, ad esempio, l'attendibilità di Plutarco per il pensiero degli Stoici, degli Epicurei ma anche per ricostruire frammenti parmenidei.

<sup>139</sup> Cfr. *supra*, pp. 15-9.

<sup>140</sup> Cfr. *supra*, p. 23 e sgg.

<sup>141</sup> Cfr. *supra*, pp. 27-8.

criticò Platone unicamente in virtù della sua teoria delle idee e della divisione tra mondo intellegibile e mondo sensibile su di essa costruita. Ma questa sarebbe una visione riduttiva, che non rende il giusto merito a Colote: la sua polemica contro la filosofia platonica fu, infatti, molto più complessa e toccò diverse opere e diverse questioni. Si deve, dunque, dedurre da ciò che Plutarco conobbe solamente lo scritto *Sul fatto che non si possa affatto vivere secondo le dottrine degli altri filosofi*? Questa ipotesi non è da escludere, soprattutto se si considera che quando Plutarco cita Colote – sia nell'*adv. Col.* che nel *non posse*<sup>142</sup> – egli nomina sempre e unicamente quest'opera dell'epicureo, ad esclusione di un unico passo in cui sembra conoscere anche ciò che Colote «scrisse contro Antidoro o contro il sofista Bione»<sup>143</sup>. È anche possibile che Plutarco, essendosi proposto il compito di rispondere punto su punto a questo scritto coloteo, non abbia avuto bisogno di riferirsi alle altre opere dell'epicureo. In entrambi i casi, comunque, Plutarco renderebbe conto di un'unica opera colotea. Ma ciò non significa affatto, come qualche studioso ha creduto di poter concludere, che tra l'immagine del filosofo Colote descritta da Plutarco e quella che emerge dai papiri non ci siano delle affinità. Al contrario, almeno tre aspetti sono evidenti in entrambe le circostanze e rappresentano, dunque, il nucleo della filosofia colotea.

Il primo aspetto riguarda ovviamente l'appello all'*ἐνάργεια* presente in ciascun scritto coloteo: nel *Contro il Liside*, nel *Contro l'Eutidemo*, nel *Contro la Repubblica* e anche nel *Sul fatto che non si possa affatto vivere secondo le dottrine degli altri filosofi*. In quest'ultima opera, infatti, ciascun filosofo è attaccato da Colote proprio in quanto la sua dottrina avrebbe rinnegato il valore dell'evidenza e *per questo* avrebbe condotto all'inattività. Ancora una volta, dunque, l'*ἐνάργεια* risulta essere il criterio al quale Colote si richiamò tanto per fondare la propria filosofia quanto per giudicare quella altrui. A conferma di ciò va notato che la radice *ἐνάργ-* compare nello scritto plutarcheo sette volte<sup>144</sup>; mentre, ad esempio, una sola volta il termine *προλήψεις*, oltretutto in un contesto

<sup>142</sup> Cfr. *adv. Col.*, 1107 E; *non posse*, 1086 C.

<sup>143</sup> Cfr. *adv. Col.*, 1126 A. Questa ipotesi potrebbe essere in parte ridimensionata, se si pensa che – stando a quello che sostiene Cavallo nel suo fondamentale e insuperato scritto sulla paleografia ercolanese (G. CAVALLO, *Libri, scritture, scribi a Ercolano*, Primo Supplemento a «Cerc.» XIII (1983) – i papiri contenenti le due opere di Colote fanno parte della terza fase di costruzione della biblioteca, ossia quella posteriore alla morte di Filodemo: siamo dunque negli anni a cavallo tra l'era volgare e quella cristiana. Come è noto, Plutarco si recò più volte a Roma e scrisse il suo *adv. Col.* intorno al 98 d.C.: è possibile che egli nei suoi viaggi in Italia non venne mai a conoscenza di scritti che a questo punto sappiamo essere stati copiati non nel III a.C., ma addirittura nel I d.C.? Forse a tale domanda si può rispondere affermativamente, se si sottolinea il carattere privato della biblioteca di Ercolano, i cui *volumina* non erano destinati a una divulgazione ma indirizzati al solo pubblico di studiosi e filosofi che gravitava intorno ad essa.

<sup>144</sup> *Adv. Col.*, 1117 F; 1120 E; 1121 E; 1123 F (ben tre volte in questa sezione); 1124 A.

in cui non è utilizzato come termine tecnico dell'Epicureismo<sup>145</sup>. Di queste sette volte, poi, ben cinque appaiono nelle sezioni dedicate ai Cirenaici e ad Arcesilao; e ciò è particolarmente significativo perché, essendo suoi contemporanei e dunque avversari potenzialmente più pericolosi, questi furono i filosofi che suscitarono maggiormente la *vis polemica* di Colote. Per Colote, dunque, appellarsi all'ἐνάργεια era una strategia efficace anche nei dibattiti particolarmente accesi.

Un secondo aspetto di continuità è rappresentato proprio dalla forza polemica, che caratterizza ogni scritto di Colote e che è testimoniata anche solo dai titoli delle sue opere. Questo gli guadagnò fin dall'antichità la fama di pensatore aggressivo e provocatorio. Plutarco, ad esempio, fu addirittura tentato di non rispondere alla sua opera, proprio perché lo considerava un filosofo troppo rozzo, ciarlatano e tracotante<sup>146</sup>; e tre secoli prima di Plutarco, alcuni pensatori gli rinfacciarono la sua mediocrità, che non gli avrebbe dovuto consentire di criticare nel *Contro il Liside* la grandezza del divino Platone. Echi della sua tracotanza si riscontrano anche nel *Sul fatto che non si possa affatto vivere secondo le dottrine degli altri filosofi*, perché, come è stato giustamente scritto, gli attacchi mossi in quest'opera si avvicinano maggiormente a delle "series of caricatures" piuttosto che ad una "carefully reasoned exposition of Epicurean stand"<sup>147</sup>. Tuttavia, va notata una differenza nella qualità e nel tecnicismo della polemica tra i due anti-commentari e il περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστι. Infatti, mentre nei primi «Colotes' polemics ought to be seen not just as easy-access pamphlets for wider consumption, but as specimens of specialized professional polemics featuring a large amount of technical language and Epicurean theory»<sup>148</sup>; nel libello preservatoci da Plutarco, invece, la polemica sembra trasformarsi in invettiva, come dimostra il linguaggio decisamente meno tecnico e i numerosi esempi presi dalla vita quotidiana. Tale differenza qualitativa si spiega evidentemente anche per l'uso di due diversi generi letterari e per la tecnicità proprio del genere commento.

Ha dunque ragione M. Isnardi Parente quando scrive che con Colote «la polemica antifilosofica sembra avere, nel Kepos, il maggior sviluppo»<sup>149</sup>. In effetti, soprattutto dopo che D.N. Sedley ha persuasivamente ridimensionato il ritratto di Epicuro quale pensatore

---

<sup>145</sup> *Ibid.* 1120 A.

<sup>146</sup> *Ibid.* 1108 B.

<sup>147</sup> Cfr. B. EINARSON-P.H. DE LACY, cit., p. 165.

<sup>148</sup> Cfr. E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., p. 71.

<sup>149</sup> M. ISNARDI PARENTE, *Opere di Epicuro*, Torino 1983<sup>2</sup>, p. 70.

acre e polemico<sup>150</sup>, Colote appare ora il primo Epicureo che ha fatto della polemica il tratto peculiare della sua filosofia. Oltre ovviamente a un diverso temperamento tra maestro e allievo, una causa di questa forte dimensione polemica va ricercata nel contesto filosofico dal quale emerse la filosofia colotea; nel periodo ellenistico, infatti, le scuole filosofiche si andavano definendo con sempre maggior rigore, raggiungendo lo statuto di istituzioni formalmente riconosciute. Man mano che l'identità di ciascuna scuola si andava costruendo, aumentava il senso di appartenenza da parte di coloro che vi aderivano e non è difficile immaginare come questo senso di identità si costruisse anche a partire dai dibattiti con le altre scuole filosofiche contemporanee. Polemizzare contro le dottrine altrui significava rendere più salde le proprie e per questo motivo, come scrisse giustamente M. Dal Pra, «la polemica va dunque riconosciuta come una forma dell'atteggiamento storico»<sup>151</sup>.

E, infatti, all'interno dell'Epicureismo non solo Colote, ma anche altri Epicurei di prima generazione, profusero un grande impegno nei dibattiti contro gli altri filosofi. Così ad esempio Metrodoro che, oltre ai due anti-commentari platonici contro l'Eutifrone e il Gorgia, scrisse il *πρὸς Τιμοκράτην*, il *πρὸς τοὺς διαλεκτικούς*, il *πρὸς τοὺς σοφιστάς*, il *πρὸς Δημόκριτον*. Così anche Ermarco: tre dei suoi quattro titoli a noi pervenuti appartengono a scritti polemici: *πρὸς Ἐμπεδοκλέα*, *πρὸς Πλάτωνα* e *πρὸς Ἀριστοτέλην*. Così anche Polieno, che stando a Filodemo (*de pietate* rispettivamente col. I e col. XXXVIII Obbink), scrisse un *πρὸς Ἀρίστων* e un *πρὸς τὸ περὶ φιλοσοφίας Ἀριστοτέλους*; così infine anche Polistrato, autore dell'importante scritto *περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως*<sup>152</sup>. Tutta la prima generazione di Epicurei fu quindi impegnata nei dibattiti contro le altre scuole filosofiche e, sebbene le altre scuole filosofiche ellenistiche non fecero eccezione, tuttavia è vero che «such a systematic preoccupation with polemical writings, [...], is not attested with respect to the other schools of the day»<sup>153</sup>. Questa vena polemica ha una duplice spiegazione storico-filosofica. Innanzitutto, è importante ricordare che, quando fondò la sua scuola, Epicuro volle

<sup>150</sup> Cfr. D.N. SEDLEY, *Rivals*, cit., e la sua reinterpretazione dell'*Epistola ai filosofi di Mitilene* divenuta ormai, a ragione, l'interpretazione più condivisa. Per una diversa lettura di questa epistola cfr., fra gli altri, E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto*, cit., p. 411 e sgg. Per l'immagine di Epicuro quale alacre polemista cfr. US. 235 e 237.

<sup>151</sup> Cfr. M. DAL PRA, *La storiografia filosofica antica*, Milano 1950, p. 12. Sul ruolo della polemica nell'Epicureismo cfr. anche E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., pp. 70-80.

<sup>152</sup> Il titolo completo dell'opera, conservata nel *PHerc.* 336/1150, è *περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως οἱ δ' ἐπιγράφουσιν πρὸς τοὺς ἀλόγως καταθρασυνομένους τῶν ἐν τοῖς πολλοῖς δοξαζομένων*. Per l'edizione dello scritto cfr. G. INDELLI, *Polistrato. Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, Napoli 1978.

<sup>153</sup> E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., p. 76.

presentarsi come un elemento di rottura rispetto alle altre tradizioni filosofiche greche; proprio per questo egli scelse dunque di non richiamarsi a nessuna tradizione precedente, ma anzi di costruire parte della sua filosofia in opposizione alle teorie precedenti. In secondo luogo, va notato che la generazione successiva a Epicuro decise di continuare la strategia del Maestro anche per difendersi dagli attacchi delle altre scuole filosofiche e salvaguardare così la genuina eredità epicurea.

Colote, dunque, non fece eccezione e costruì la sua filosofia declinandola in una forma fortemente polemica. Anzi, egli fu uno dei più accaniti polemisti, tanto da differenziarsi in questo aspetto dal suo maestro, il quale aveva invece saputo dibattere con gli avversari mantenendo un comportamento mite e usando ragionamenti veraci (ἀληθινοί), ma lontani da spirito di contesa (ἀφιλόνοι) e sereni (ἀπάραχοι)<sup>154</sup>. Rispetto alle polemiche dottrinali di Epicuro<sup>155</sup>, quelle di Colote verosimilmente furono quantitativamente maggiori (tutti gli scritti colotei a noi noti sono di contenuto polemico) e qualitativamente più accese. Non solo, dunque, l'*adversus Colotem* conferma questo aspetto precipuo del pensiero coloteo, ma esso ribadisce anche che tra i principali bersagli polemici dell'Epicureo ci furono sicuramente Socrate, Platone e Arcesilao. Nel *Sul fatto che non si possa affatto vivere secondo le dottrine degli altri filosofi* Colote aggiunse poi alla sua personale lista di avversari altri sei filosofi: Democrito, Empedocle, Parmenide, Melisso, Stilpone e la scuola cirenaica.

Inoltre, dal confronto tra i papiri di Ercolano e l'opera plutarchea emerge un ulteriore punto di contatto, sempre relativo al ruolo della polemica nell'attività filosofica di Colote. Ancora una volta in continuità con la tradizione ellenistica<sup>156</sup>, la polemica colotea appare eticamente orientata: essa, infatti, era finalizzata principalmente a criticare i risvolti etico-pratici delle filosofie altrui. Questa attenzione verso la sfera etica fu una caratteristica peculiare del pensiero coloteo, che infatti si riscontra tanto nello scritto plutarcheo quanto in alcuni passi delle pur frammentarie opere ercolanesi. Ad esempio, nel *Contro*

<sup>154</sup> PHILOD., *oec.*, col. XXIII JENSEN. Sempre Filodemo ribadisce il temperamento pacato di Epicuro, avverso a vendette personalistiche e anzi indulgente nei confronti degli errori altrui, nel suo scritto *de Epicuro*, in particolare fr. 6 col. II 1-8 e col. IV 1-11 VOGLIANO.

<sup>155</sup> Si pensi, ad esempio, alla polemica contro i Ciziceni (cfr. *supra*, p. 47 n. 5 e 6); ma anche a quella contro il determinismo (cfr. D.N. SEDLEY, *Epicurus' Refutation of Determinism*, in AA.VV., *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*, cit., pp. 11-51; e *infra*, pp. 89-90); o ancora al ripensamento della filosofia di Aristotele (cfr. A. JANNONE, *La polemica di Epicuro contro Aristotele* in G. GIANNANTONI-M. GIGANTE (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, cit., pp. 87-98); o infine a quella contro Platone (cfr. *supra*, p. 61 n. 77). Sul ruolo della polemica nel περί φύσεως di Epicuro cfr. alcuni studi di G. Leone, tra cui: *Epicuro, 'Della natura', libro XIV*, in «Cerc.» XIV (1984), pp. 17-107; EAD., *La chiusa del XIV libro 'Della natura' di Epicuro*, in «Cerc.» XVII (1987), pp. 49-76; EAD., *Questione di terminologia filosofica: una chiave di lettura delle polemiche di Epicuro*, G. GIANNANTONI-M. GIGANTE, *Epicureismo greco e romano*, cit., pp. 239-59.

<sup>156</sup> Cfr. R. WESTMAN, op. cit., p. 40.



*l'Eutidemo* Colote criticò l'identificazione socratica tra εὐτυχία e σοφία non solo basandosi sulla συνήθεια del termine εὐτυχία, ma sostenendo anche che, *se* si seguisse tale identificazione, *allora* non si potrebbe più *vivere* saggiamente, perché il saggio si identificherebbe con colui che dà peso alla fortuna. O ancora, alla base della ridicolizzazione presentata nel *Contro il Liside* dell'immagine cinico-stoica del sapiente vi è evidentemente una critica all'ideale di autosufficienza del σοφός e quindi, nuovamente, una diversa concezione della figura del saggio e delle caratteristiche che gli pertengono. Infine, nel *Contro la Repubblica* i miti sono attaccati non solo perché raccontano realtà illusorie e veicolano dottrine false, ma anche perché creano timori in coloro che li ascoltano, allontanandoli così dall'ἀταραξία<sup>157</sup>.

Ciò non significa che Colote attaccò solamente tesi riguardanti l'ambito morale; al contrario, come si è visto, la sua *vis* polemica abbracciò diversi ambiti e si occupò di diverse dottrine. Tuttavia, egli fu sempre interessato a criticare tanto la tesi in sé, quanto le sue possibili applicazioni nella vita quotidiana e, dunque, le sue possibili conseguenze sulla morale dell'individuo. Anche sotto questo aspetto, d'altronde, Colote fu un epicureo del tutto ortodosso: nell'insegnamento di Epicuro, infatti, sia la fisiologia che la canonica sono eticamente orientate, il loro scopo è quello di condurre l'uomo all'ἀταραξία<sup>158</sup>. Inoltre, è interessante ricordare che all'interno della scuola epicurea l'applicabilità fattuale ed etica delle tesi sostenute fu spesso usata come criterio attraverso il quale valutare le dottrine altrui. Lo stesso Epicuro, ad esempio nel XXVIII libro del περὶ φύσεως, aveva applicato un metodo simile nel valutare la posizione dei suoi avversari διαλεκτικοί: egli infatti «outlines his ideas for a new method of testing opinions, *by examination of their practical consequence*»<sup>159</sup>. Addirittura Timocrate usò una strategia simile, quando, per attaccare Epicuro, affermò che la sua ignoranza non riguardava unicamente questioni dottrinali, ma anche ciò che concerne la vita (κατὰ τὸν βίον)<sup>160</sup>; probabilmente egli sapeva che in questo modo avrebbe criticato un aspetto ritenuto cruciale dallo stesso Epicuro.

Questa duplice attenzione colotea, rivolta tanto all'aspetto teorico quanto all'aspetto pratico delle filosofie avversarie, si evince chiaramente anche nell'*adv. Col.* È stato sostenuto che: «the particular theses from his opponents' philosophical systems

<sup>157</sup> Cfr. *supra* pp. 70-1.

<sup>158</sup> Cfr. almeno ΚΔ XI-XIII e quanto, a tal proposito, giustamente sostenuto da E. Spinelli nell'introduzione all'*Epistola a Erodoto* (op. cit., pp. 18-20).

<sup>159</sup> Cfr. D.N. SEDLEY, *Rivals*, cit., p. 147 (corsivo mio); e ID., *Epicurus' refutation of determinism*, cit., p. 31: «in Book XXVIII of the *On nature* Epicurus had outlined his ideas for a brand of empirical reasoning (ἐπιλογισμός) not entirely unlike some modern pragmatist theories of truth, whereby the truth or falsity of a doctrine was to be established by examining its practical consequences».

<sup>160</sup> DIOG. LAERT. X, 7.

which Colotes chose to criticize can roughly be divided into two categories. Some of the theses discussed put forward ideas about the existence and nature of beings [...]. On the other hand, Colotes also discussed views that have to do with the problem of forming, holding and expressing true beliefs that can lead to knowledge about the world around us. The former fall into the branch of philosophical inquiry which, according to the ancient division of philosophy, would be called ‘physics’ whereas the latter could be classified under the branch called ‘dialectic’ or, in Epicurean terminology, ‘canonic’»<sup>161</sup>. Ciò è in parte vero. Tuttavia, così come non bisogna delimitare troppo nettamente i confini di queste «two categories» di tesi<sup>162</sup>, così è altrettanto necessario ricordare che la strategia confutatoria di Colote fu sempre finalizzata al medesimo scopo: mostrare che, se si seguissero le altrui filosofie e quindi se si accettassero come veritiere le tesi da esse sostenute, l’uomo sarebbe condannato all’inattività. L’accusa è, dunque, sempre una variante della classica accusa di ἀπραξία e tutte le tesi filosofiche sono criticate non solo in se stesse (ossia come tesi fisiche, epistemologiche o etiche che non funzionano), ma soprattutto perché, negando ciò che è evidente (ecco tornare il ruolo dell’ἐνάργεια), conducono al risultato di rendere impossibile la vita<sup>163</sup>. Secondo Colote, dunque, tutti i filosofi che egli critica nel suo περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδέ ζῆν ἔστιν commisero il grave errore di elaborare una filosofia dai toni potenzialmente scettici: avendo negato il valore dei φαινόμενα, ossia di «quelle realtà dell’esperienza comune sulle quali si fonda il nostro conoscere (giacché da esse, per processo analogico, risaliamo ai principi) e il nostro vivere»<sup>164</sup>, le loro filosofie non possono che condurre, dunque, all’inattività. Ciò conferma che Colote istituì un legame

<sup>161</sup> Cfr. E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., p. 121.

<sup>162</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>163</sup> Nell’*adv. Col.* sono moltissimi i passi che rendono inequivocabile tale aspetto. Solo per citarne alcuni cfr. per quanto riguarda Democrito 1108 F, 1110 F; per Empedocle 1112 A, 1113 B; per Platone 1116 E; per Socrate 1119 B; per Stilpone 1119 D; per i Cirenaici 1120 D; per Arcesilao 1122 B. A questi se ne aggiungono poi molti altri, come ad esempio il passo in cui Colote attacca Socrate perché non è in grado di attraversare un fiume e portarsi il cibo alla bocca (1117 F e sgg.). Per un’analisi del termine ἀναίρειν cfr. B. EINARSON-P.H. DE LACY, cit., p. 157 nota: «“destroy” or “abolish” is *anairein*, literally “pick up”, and hence “remove” [...] This is opposed to *apoleipein*, “to leave us with” something possessed and cherished. Those to “destroy” our life is to use reasoning that leads to the impossibility of life (and particularly of civilized life) as we live it».

<sup>164</sup> Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Il Parmenide di Plutarco*, cit., p. 226. Non pare, dunque, condivisibile la rilettura del pensiero coloteo proposta da E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes* (cit., specialmente pgg. 305-11), secondo la quale «even if one were to concede that all the theses discussed by Colotes put into question the reliability of the sense, whether directly or by implication, this was neither the *only* nor the *central* issue raised by all these theses [e che quindi] the main claim pervading Colotes’ argumentation against philosophers, namely that life is made impossible to live, cannot be identified with the anti-sceptical *apraxia* argument» (p. 306 e 310, corsivo dell’autrice). Al contrario, ciò che accomuna le tesi attaccate da Colote non è tanto l’aver screditato l’affidabilità dei sensi, quanto piuttosto l’aver negato valore all’ἐνάργεια, la quale - come abbiamo visto - nella filosofia colotea si applica *in ambiti di volta in volta differenti*.

strettissimo tra elaborazione teorica e conseguenze etico-pratiche, come dimostra anche solo il titolo del libello coloteo, che infatti recita *Sul fatto che non si possa affatto vivere secondo le dottrine degli altri filosofi* e non, ipoteticamente, “Sul fatto che le dottrine (riguardanti la canonica e/o la fisica) degli altri filosofi siano inesatte”<sup>165</sup>.

Queste considerazioni giustificano, inoltre, la scelta colotea dei filosofi da attaccare nel suo libello e l'esclusione, ad esempio, degli Stoici o dei Cinici – che pur Colote conosceva bene, come si evince dai suoi due anti-commentari – o di Aristotele, che è citato una volta soltanto e in un contesto decisamente particolare<sup>166</sup>. Questi filosofi sono, infatti, esclusi non perché essi furono considerati da Colote «not authoritative or important enough to merit a place in a polemical aimed at the ‘eminent’ philosophers», né perché «Colotes’ selection of targets may reflect, at least to a certain extent, a common ‘stock’ of opponents current within the polemical literature of the early Epicurean school»<sup>167</sup>. Al contrario, la loro esclusione ha una spiegazione più precipuamente filosofica: sia Aristotele che gli Stoici elaborarono una filosofia dai toni decisamente dogmatici, alla quale non poteva affatto essere rimproverato di aver negato valore ai fenomeni e che, dunque, non poteva cadere nell'accusa di *apraxia*. Da questo punto di vista, Colote ha come riscritto una sua peculiare storia della filosofia, all'interno della quale i filosofi sono giudicati a partire dalla possibilità di attuazione delle dottrine che essi professano: la vivibilità diventa così la prova a cui tutte le filosofie devono sottoporsi per vagliare la loro eccellenza e preferibilità<sup>168</sup>. Dato lo scopo apologetico dello scritto, l'Epicureismo è ovviamente l'unica filosofia che può superare con successo tale prova. Proprio per questo motivo lo scritto coloteo è stato giustamente definito in protrettico<sup>169</sup>: esso, infatti, presuppone – coerentemente con la filosofia ellenistica e, dunque, anche epicurea<sup>170</sup> – che la ricerca

---

<sup>165</sup> Se si sottolinea tale aspetto, la tesi di E. Kechagia appare ancor meno difendibile perché presuppone che tra le tre categorie di Colote non ce ne fosse una relativa alle questioni etiche; ma ciò è insostenibile, soprattutto per un filosofo epicureo. Cfr. E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., p. 165.: la sezione finale dell'*adv. Col.* è «an “appendix” on Epicurean ethics», aggiunta da Plutarco «because Plutarch intended to fill the missing part of the tripartite schema». Ma come può essere l'etica una “missing part” nel sistema di un filosofo epicureo? Per la critica alla ricostruzione tematica dell'*adv. Col.* proposta da E. Kechagia cfr. *supra*, p. 29 e sgg.

<sup>166</sup> Cfr. *adv. Col.* 1115 A-B, passo dal quale si evince che, secondo Colote, Aristotele avrebbe forse condiviso la dottrina platonica delle Idee.

<sup>167</sup> Cfr. E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., p. 98 e 99.

<sup>168</sup> Questo è uno dei motivi per cui Plutarco si prese l'onere di controbattere alle argomentazioni colotee: egli vuole riaffermare la sua storia della filosofia, difendendo la tradizione di pensiero attaccata da Colote e contemporaneamente mostrando come in realtà sia l'Epicureismo a rendere la vita impossibile (cfr. *supra*, pp. 41-2).

<sup>169</sup> Cfr. A. TEPEDINO GUERRA, *Le opere ‘Contro l'Eutifrone di Platone’ e ‘Contro il Gorgia di Platone’*, cit.; ed E. KECHAGIA, *op. cit.*, pp. 128-132.

<sup>170</sup> Cfr. P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino 1998; e C. HORN., *L'arte della vita nell'antichità*, Roma 2004. Per quanto riguarda più specificatamente la filosofia epicurea cfr.: M. GIGANTE, *Philosophia medicans in Filodemo*, in «Cerc.» V (1975), pp. 53-61; M. NUSSBAUM, *Therapeutic arguments in Epicurus*

filosofica debba avere delle conseguenze sulla vita delle persone. Colote, dunque, concepì il suo libro non solo per portare avanti la sua battaglia contro le altre scuole filosofiche, ma anche come una guida terapeutica finalizzata al raggiungimento della felicità; si potrebbe anzi dire che i due aspetti sono fortemente connessi perché «by rejecting one after the other the philosophical systems of all other philosophers, Colotes teaches his readers what philosophy ought to be about»<sup>171</sup>.

Infine, dall'analisi dell'ultima sezione dell'opera plutarchea emerge un terzo punto di contatto tra l'*adv. Col.* e i papiri ercolanesi. Questa sezione, infatti, conferma l'interesse di Colote nei confronti della riflessione politica, che nei papiri di Ercolano abbiamo visto affiancarsi a quello per le riflessioni teologiche<sup>172</sup> e che può considerarsi un'ulteriore declinazione dell'importanza che nel pensiero coloteo assunse la sfera pratica. In *adv. Col.* 11124 D, infatti, Plutarco cita *verbatim* lo scritto coloteo<sup>173</sup> e così apprendiamo che per Colote:

«τὸν βίον οἱ νόμους διατάξαντες καὶ νόμμα καὶ τὸ βασιλεύεσθαι τὰς πόλεις καὶ ἄρχεσθαι καταστήσαντες εἰς πολλὴν ἀσφάλειαν καὶ ἡσυχίαν ἔθεντο καὶ θορύβων ἀπήλλαξαν· εἰ δέ τις ταῦτα ἀναιρήσει, θηρίων βίον βιωσόμεθα καὶ ὁ προστυχὼν τὸν ἐντυχόντα μονονοῦ κατέδεται»

«coloro che ordinarono le leggi e le usanze e che stabilirono che le città fossero governate da re e comandanti riposero la vita in uno stato di grande sicurezza e tranquillità e allontanarono i disordini. Se qualcuno eliminerà tutto ciò, vivremo una vita da belve e chi si imbatte in qualcun altro vorrà solo divorarlo».

Nel suo breve ma puntuale commento a tale passo G. Roskam scrive che: «whereas Hermarcus pays a great deal of attention to what the laws manage to avoid (viz. βλάβαι ἐκ θηρίων), Colotes primarily underlines the positive result of security and peace [...] thus appears to lay greater emphasis on the relevance which the laws continue to have for contemporary generations»<sup>174</sup>. Contrariamente ad altri Epicurei, dunque, la riflessione politica di Colote non si focalizzò sulla massima del viver nascosti, né fu finalizzata a disincentivare l'attività politica (tattica per altro controproducente, visto che Colote dedicò

and Aristotle, in M. SCHOFIELD-G. STRIKER (ed.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge 1986, pp. 31-74; V. TSOUNA, *Epicurean therapeutic strategies*, in J. WARREN (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge 2009, pp. 249-65.

<sup>171</sup> Cfr. E. KECHAGIA, *op. cit.*, p. 129.

<sup>172</sup> Cfr. *supra*, p. 57-8.

<sup>173</sup> *Ibid*: «questo Colote aveva infatti pronunciato pubblicamente, usando proprio queste parole (τοῦτο γὰρ ὁ Κωλώτης αὐταῖς λέξεσιν ἐκπεφώνηκεν)».

<sup>174</sup> Cfr. G. ROSKAM, *Live unnoticed (Λάθε βιώσας). On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden-Boston 2007, p. 80.

il suo libro proprio a un Re<sup>175</sup>). Colote preferì piuttosto evidenziare il ruolo positivo che, all'interno di una società civile, l'obbedienza alle leggi può svolgere per il raggiungimento di una vita tranquilla e sicura<sup>176</sup>; senza per questo cadere nell'eccesso opposto di ritenere che la vera ἡσυχία<sup>177</sup> e la vera ἀσφάλεια si ottengano attraverso la vita politica: una cosa, infatti, è partecipare alla vita politica, un'altra vivere all'interno di una società. L'utilità delle leggi positive per il raggiungimento della sicurezza esterna è attribuita a Colote anche nel *PHerc.* 1418, in quel passo filodemeo prima analizzato in cui Epicuro e Colote sono contrapposti al "dissidente" Nicasirate, proprio sul tema del compiacere ai vicini<sup>178</sup>. Queste due testimonianze, dunque, si confermano a vicenda e descrivono un Colote particolarmente interessato alle questioni di carattere politico e, più nello specifico, al problema di come possa essere garantita la tranquillità del cittadino epicureo all'interno di una società civile. L'obbedienza alle leggi e, tramite di essa, il fatto di non provocare lo sdegno o l'ira del vicino sono due dei mezzi che, secondo Colote, possono servire a tale scopo<sup>179</sup>.

In conclusione, il confronto tra gli scritti di Ercolano e l'*adversus Colotem* dimostra che esistono delle forti analogie tra queste opere e che, sulla base di esse, è possibile ricostruire le caratteristiche centrali della filosofia colotea, che sono: la *vis* polemica, la preminenza della sfera dell'azione e, infine, l'interesse per la riflessione politica. Ciò significa che non siamo destinati ad avere due Colote, quello dei papiri contrapposto a quello di Plutarco, ma un unico pensatore con specifici campi di interesse. Alcuni dei quali si ritrovano sia nei papiri che in Plutarco, mentre di altri siamo a conoscenza o solo da Plutarco o solo dai papiri; ma ciò dipende evidentemente dal contesto dell'opera e dal tema in esso trattato.

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 81: «Indeed, he probably claimed [...] that all non-Epicurean philosophers abolished the laws by their doctrines, the inference being, of course, that only the Epicureans respected the existing laws. If that is true, a reference to the maxim λάθε βιώσας might be even damage his case».

<sup>176</sup> Cfr. Us. 532 = ARR. 181: «Le leggi esistono per i saggi, non perché possano commettere ingiustizia, ma perché non la subiscano».

<sup>177</sup> È molto interessante notare che questo stesso termine è utilizzato da Plutarco, proprio nella stessa sezione dell'*adv. Col.*, come un sinonimo del termine ἐποχή. Su questo aspetto cfr. *infra*, p. 154 n. 177.

<sup>178</sup> Cfr. *supra*, pp. 58-9.

<sup>179</sup> Sul ruolo della ἡ ἐξ ἀνθρώπων ἀσφάλεια nella filosofia epicurea cfr. ΚΔ. VI, VII, XIII, XIV, XXXIX, XL; e, almeno, A. BARIGAZZI, *Sul concetto epicureo della sicurezza esterna*, in ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, cit., pp. 73-92; E. BROWN, *Politics and society*, in J. WARREN (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, cit., pp. 179-198.

## II.6: Sulle tracce di una polemica oscurata

La maggior parte delle fonti in nostro possesso testimonia la polemica di Arcesilao contro la scuola stoica e ciò ha condotto la critica moderna a mettere in secondo piano il dibattito tra Arcesilao e l'Epicureismo<sup>180</sup>. Diogene Laerzio, ad esempio, sottolinea in più punti della sua opera il dibattito che intercorse tra lo scolarca dell'Accademia e lo stoico Aristone di Chio<sup>181</sup>; così anche Cicerone negli *academica*<sup>182</sup> descrive la disputa tra Arcesilao e Zenone di Cizio, che rimane il principale avversario dello scettico anche nella testimonianza di Numenio<sup>183</sup>. Ma è principalmente grazie a Sesto che è invalsa la tendenza ad attribuire ad Arcesilao una polemica esclusivamente contro la scuola stoica e non anche contro quella epicurea. In *M* VII 159 e sgg. Sesto scrive<sup>184</sup>:

«ὁ δὲ Καρνεάδης οὐ μόνον τοῖς Στωικοῖς ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς πρὸ αὐτοῦ ἀντιδιετᾶσσετο περὶ τοῦ κριτηρίου»

«Carneade per quanto riguarda il criterio non si è contrapposto soltanto agli Stoici, ma anche a tutti<sup>185</sup> i suoi predecessori».

Considerando che queste righe segnano il passaggio tra la sezione dedicata ad Arcesilao e quella per l'appunto dedicata a Carneade, la conclusione a cui si è spesso giunti è che, al contrario di Carneade, Arcesilao si era contrapposto soltanto agli Stoici. Questa lettura sembrerebbe essere confermata da quanto Sesto scrive poco prima, ossia che:

«οἱ δὲ περὶ τὸν Ἀρκεσίλαον προηγουμένως μὲν οὐδὲν ὥρισαν κριτήριον, οἱ δὲ καὶ ὠρικένας δοκοῦντες τοῦτο κατὰ ἀντιπαρεξαγωγήν τὴν ὡς πρὸς τοὺς Στωικοὺς ἀπέδοσαν»

<sup>180</sup> Questo è stato uno dei motivi per i quali a lungo si è pensato alla filosofia di Arcesilao esclusivamente in chiave dialettica. Per l'interpretazione dialettica cfr. P. COUISSIN, *Le Stoïcisme de la Nouvelle Académie*, in «Revue d'histoire de la philosophie» III (1929), pp. 241-76 (rist. con il titolo di *The Stoicism of the New Academy* in M. BURNYEAT (ed.), *The Skeptical Tradition*, cit., pp. 31-63, i riferimenti seguiranno sempre l'impaginazione di quest'ultima ristampa). Ma *contra* cfr. le convincenti argomentazioni di A.M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, Napoli 1986, ed EAD., *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, Napoli 2009. Sulla validità di questa interpretazione cfr. *infra*, p. 217 e sgg.

<sup>181</sup> DIOG. LAERT. IV, 33 e 40; cfr. A.A. LONG, *Diogenes Laertius. Life of Arcesilaus*, in «Elenchos» VII (1986), pp. 429-49 (ripubblicato con qualche modifica con il titolo di *Arcesilaus in his time and place*, in ID., *From Epicurus to Epictetus*, cit., pp. 96-113).

<sup>182</sup> Cfr., tra gli altri, Varro 44; Lucullus 16, 66. Su quest'opera rimane ancora insuperato il volume di C. LÉVY, *Cicero Academicus*, Roma 1992.

<sup>183</sup> NUM., *apud*. EUS. *praep. evang.*, XIV 5-6, 729 b-733 d = fr. 25 Des Places.

<sup>184</sup> Il testo di Sesto Empirico qui stampato è quello dell'edizione di H. MUTSCHMANN, *Sexti Empirici Opera*, recensuit, II: *Adversus Dogmaticos libros quinque continens (Adv. Mathem. VII-XI)*, Lipsiae 1914. Le traduzioni sestane, dove non altrimenti segnalato, sono di A. RUSSO, *Sesto Empirico. Contro i logici*, Roma-Bari 1975.

<sup>185</sup> Non sembra condivisibile l'interpretazione di J. Glucker, secondo il quale: «Surely, 'all his predecessors' must include Plato» (cfr. ID., *Antiochus and the Late Academy*, cit., p. 48).

«Arcesilao non ha definito alcun criterio in senso stretto, ma egli, anche se sembrò definirlo, lo fornì seguendo una strategia di contrapposizione agli Stoici»<sup>186</sup>.

Tale conclusione, tuttavia, è valida unicamente in campo epistemologico e non anche in quello etico, come suggerisce la stessa testimonianza sestana relativa ad Arcesilao. Essa può essere, infatti, suddivisa in due sezioni, che non presentano però una struttura omogenea: quando Sesto si occupa del criterio di verità (§ 150-7), egli espone *prima* la dottrina stoica e *dopo* le critiche che Arcesilao aveva rivolto contro di essa<sup>187</sup>; quando, invece, passa ad analizzare il criterio di azione (§ 158-9), la teoria di Arcesilao non è preceduta da nessuna tesi stoica e dunque non si costruisce in opposizione ad essa. Ciò innanzitutto significa, come ha efficacemente dimostrato A.M. Ioppolo, che il criterio d'azione è proposto da Arcesilao *in propria persona* e non unicamente in chiave dialettica; ma significa anche che tale criterio rappresenta un'alternativa etica alle filosofie che, contemporaneamente all'Accademia di Arcesilao, promuovono con forza un loro ideale di vita morale: tra queste filosofie, ovviamente, non c'è solo lo Stoicismo ma anche l'Epicureismo. Tenendo a mente questa differenza tra piano epistemologico e piano etico, si può ipotizzare che Arcesilao nel primo caso ritenne necessario e sufficiente combattere la posizione stoica, mentre nel secondo dovette rispondere anche agli Epicurei.

È, infatti, noto che per gli Epicurei ogni rappresentazione sensibile è vera e perciò affidabile per la conoscenza del mondo esterno<sup>188</sup>, mentre per gli Stoici solo la rappresentazione catalettica può funzionare da criterio di verità e strumento di conoscenza

<sup>186</sup> Il passo è stato diversamente tradotto e talora anche emendato. Riporto la traduzione data da A.M. Ioppolo (*La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, cit., p. 81 e sgg.) a cui rimando per la discussione testuale e concettuale di tale passo.

<sup>187</sup> Questa strategia argomentativa è coerente con la prassi dialettica di Arcesilao, che prima lasciava esporre la tesi all'avversario e poi la criticava. Cfr., fra gli altri, CIC., *de orat.* III 67 e 80; *de fin.* V 9; *de nat. deor.* I 11.

<sup>188</sup> Cfr. US. 244 = SEXTUS EMPIRICUS, *M* VII 9: «ὁ δὲ Ἐπίκουρος τὰ μὲν αἰσθητὰ πάντα ἔλεγεν ἀληθῆ καὶ ὄντα· οὐ διήνεγκε γὰρ ἀληθὲς εἶναί τι λέγειν ἢ ὑπάρχον». Gli Epicurei sostennero tenacemente l'assoluta interdipendenza tra il piano della realtà e quello della verità; nella loro filosofia, infatti, «l'explication physique de la genèse des sensations conduisant à assimiler le vrai au réel, la philosophie naturelle constitue le cadre légitime de la théorie de la connaissance» (P.-M. MOREL, *Épicure. La nature et la raison*, Paris 2009, p. 123). Sull'argomento mi limito a segnalare: G. STRIKER, *Κριτήριον τῆς ἀληθείας*, in «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen», Philologisch-historische Klasse, II (1974), pp. 48-110 (rist. in EAD., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge 1996, pp. 22-76); EAD., *Epicurus on the Truth of Sense-Impressions*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» LIX (1977), pp. 125-42 (rist. in EAD., *Essays in Hellenistic Epistemology and Ethics*, pp. 77-91); S. EVERSON, *Epicurus on the Truth of the Senses*, in S. EVERSON (ed.), *Epistemology*, Cambridge 1990, pp. 161-83; e il più recente studio di E. ASMIS, *Epicurean empiricism*, in J. WARREN (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, cit., pp. 46-64. Infine cfr. anche M. Isnardi Parente (*L'atomo di Epicuro fra empirismo e apriorismo*, in AA. VV., *L'atomo fra scienza e letteratura*, Genova 1985, pp. 31-54), secondo la quale alla base della dottrina epicurea che fa della sensazione il fondamento di ogni certezza ci sarebbero principi interpretativi "fisicistici" più che "empiricistici".

sicura<sup>189</sup>. La rappresentazione catalettica è, però, più qualificata e soddisfa requisiti molto più vincolanti rispetto all'insieme altro delle rappresentazioni, che tuttavia nella gnoseologia epicurea continuano ad essere affidabili tutte allo stesso modo tanto che, se si negasse la fiducia anche ad una sola di esse, non si potrebbe più accordarla a nessuna<sup>190</sup>. Ma, una volta demolita la pretesa di verità della rappresentazione catalettica, Arcesilao ritenne, a ragione, superfluo dimostrare che neanche tutte le altre rappresentazioni, ancor meno qualificate di quella catalettica, possono funzionare da criterio. In altri termini, la demolizione del criterio epistemologico stoico include anche quella del criterio epicureo<sup>191</sup>. Nel migliore dei casi, la canonica epicurea poté essere sfruttata dagli Accademici come mezzo per accusare gli Stoici di non saper trarre le conclusioni necessarie dalle loro premesse epistemologiche<sup>192</sup>. Dunque, quando Sesto afferma che «Arcesilao non ha definito alcun criterio in senso stretto, ma egli, anche se sembrò definirlo, lo fornì seguendo una strategia di contrapposizione agli Stoici», egli si sta riferendo al criterio di verità. E da questo punto di vista, Sesto ha dunque ragione a sostenere che, *sotto questo aspetto*, Arcesilao si è contrapposto unicamente agli Stoici.

Da ciò non si deve, tuttavia, concludere che Arcesilao non interagì in alcun modo con la scuola epicurea o che non ritenne opportuno rispondere alle accuse di inattività e di incoerenza che, in campo etico, gli erano state molto verosimilmente rivolte dagli Epicurei. Ci sono almeno due ragioni per cui respingere questa ipotesi. Innanzitutto, bisogna tener conto, ancora una volta, del contesto storico in cui si svilupparono tali filosofie. Come già detto, infatti, l'età ellenistica si caratterizza per i molti dibattiti tra le scuole rivali<sup>193</sup>, che spesso riguardavano proprio il valore etico-pratico della filosofia. Soprattutto in un'epoca

<sup>189</sup> Cfr., ad esempio, SVF II 53, 56, 65, 67.

<sup>190</sup> Cfr. KA XXIV; US 247, 251. Per il ruolo di criterio della rappresentazione catalettica cfr. J. ANNAS, *Stoic Epistemology*, in S. EVERSON (ed.), *Epistemology*, cit., pp. 184-203; M. FREDE, *Stoic Epistemology*, in K. ALGRA-J. BARNES-J. MANSFELD-M. SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, cit., pp. 295-321; F. SANDBACH, *Phantasia Kataleptike*, in A.A. LONG (ed.), *Problems in Stoicism*, London 1971, pp. 9-21; D.N. SEDLEY, *Zeno's definition of phantasia kataleptike*, in T. SCALTSAS-A.S. MASON, *The Philosophy of Zeno*, cit., pp. 135-54; e G. STRIKER, *Κριτήριο τῆς ἀληθείας*, cit., pp. 51-7 e 73-6 della ristampa in *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*.

<sup>191</sup> Cfr. C. LÉVY: «The Epicurean theory of knowledge [...] gave the occasion for fewer criticism, probably because the Academics were too absorbed in refuting Stoic ideas in this area [...] the New Academy principally concentrated its efforts against Stoicism, regarding Epicureanism as an intellectually less developed and less interesting doctrine than Stoicism» (*The New Academy and its Rivals*, in M.L. GILL-P. PELLEGRIN (edd.), *A Companion to Ancient Philosophy*, cit., pp. 453-4).

<sup>192</sup> Da questo punto di vista è interessante notare che Lucullo, nell'omonimo dialogo ciceroniano al paragrafo 19, si difende da questa accusa, pur non essendo stato direttamente chiamato in causa da Cicerone; segno che tale accusa era stata più volte mossa dagli Accademici agli Stoici, tanto che questi ultimi si sentivano comunque in dovere di risponderle.

<sup>193</sup> Come scrive giustamente D.N. Sedley a proposito di Epicuro, ma la sua affermazione si può legittimamente ampliare ad ogni filosofo di quell'epoca: «It is inconceivable that he spent his thirty-five years there just sitting in the Garden. Contact with rival schools was both desirable and inevitable» (*Rivals*, cit., p. 145).



come questa, dunque, è decisamente improbabile che Arcesilao non avesse dato, per lo meno ai suoi discepoli, alcuna indicazione circa il modo di agire, il criterio da seguire per comportarsi rettamente ed essere per questo felici. In secondo luogo, bisogna ricordare che Arcesilao fu eletto scolarca dell'Accademia nel 268 a.C. circa<sup>194</sup>, ossia quando la scuola di Epicuro aveva già praticamente quarant'anni di vita. Diviene, dunque, ancor più difficile immaginare che lo scetticismo radicale impresso da Arcesilao alla scuola platonica provocò reazioni infastidite solamente da parte del dogmatismo stoico e non anche da parte dell'altra scuola dogmatica attiva in quegli anni ad Atene, ovvero la scuola epicurea che oltretutto fu fondata ancor prima che Zenone costituì il Portico. E questo a maggior ragione se si considera che già Epicuro mostrò di avere un atteggiamento fortemente critico nei confronti di tutte le istanze filosofiche scettiche o proto-scettiche e che questa rimase una costante della scuola epicurea fino a Lucrezio e a Diogene di Enoanda.

Ora, l'*adversus Colotem* è una fonte fondamentale e imprescindibile proprio per ricostruire questa polemica tra Arcesilao e la scuola epicurea. Dallo scritto plutarcheo, infatti, apprendiamo che Arcesilao, come d'altronde tutti gli altri filosofi in esso nominati, era stato accusato di condannare l'uomo all'*apraxia*. Nell'*adv. Col.* tale accusa contro l'accademico assume tre formulazioni differenti. E, mentre la prima con ogni probabilità si deve far risalire alla Stoa (stando almeno alla risposta testimoniata da Plutarco<sup>195</sup>), le altre due possono essere considerate formulazioni epicuree, in quanto si rifanno, rispettivamente, alla dottrina che identifica il τέλος con il piacere e a quella che postula la necessità di dare l'assenso a ciò che è ἐναργές.

In *adv. Col.* 1122 D, infatti, leggiamo:

«Καὶ μὴν αὐτῶν γε τούτων<sup>196</sup> ὥς ‘αἴσθησιν ἔχειν δεῖ καὶ σάρκινον εἶναι, καὶ φανείται ἡδονὴ ἀγαθόν’».

<sup>194</sup> Seguo, quindi, la cronologia riportata in T. DORANDI, *Chronology*, cit., p. 39. Per l'elezione a scolarca di Arcesilao cfr. anche PHILODEM., *Index Academicorum*, col.XVIII. Su questi passi filodemei cfr. T. DORANDI, *Filodemo e l'Accademia nuova (PHerc. 1021 XVIII-XXVI)*, in «Cerc.» XVII (1987), pp. 119-134. Sulla vita di Arcesilao, invece, cfr.: H.F.A. von ARNIM, *Arkesilaos von Pitane*, in «Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft» II.1 (1895), coll. 1164-8; A.A. LONG, *Diogenes Laertius. Life of Arcesilaus*, in «Elenchos» VII (1986), pp. 429-49, cit.; H.J. METTE, *Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilao von Pitane*, in «Lustrum» XXVI (1984), pp. 7-94; E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, III<sup>1</sup>, Leipzig 1909<sup>4</sup>, p. 508 e sgg.

<sup>195</sup> Cfr. *adv. Col.* 1122 B-D e la dottrina dei tre movimenti dell'anima (ὅτι τριῶν περὶ τὴν ψυχὴν κινήματων, φανταστικοῦ καὶ ὁρμητικοῦ καὶ συγκαταθετικοῦ) che richiama immediatamente, anche solo per motivi terminologici, la Stoa. Per l'analisi di tale passo cfr. *infra*, p. 193 e sgg.

<sup>196</sup> Seguo il testo trådito dai mss. (αὐτῶν γε τούτων) rispetto all'integrazione di Pohlenz (ἀκούομεν βοῶντων) e alla correzione di Usener (αὐτό γε τοῦτο), perché mi sembra che il testo non abbia bisogno di interventi. Rimando a I. GALLO, *Ecdotica e Critica testuale nei «Moralia» di Plutarco*, (in ID., *Ricerche Plutarchee*, Napoli 1992, pp. 11-37) per l'analisi dei limiti dell'edizione teubneriana di Pohlenz. Tra questi

«Ma essi sostengono che “basta avere una sensazione ed essere fatti di carne e il piacere apparirà un bene”».

E in *adv. Col.* 1122 F e sgg. troviamo scritto:

«‘ Ἀλλὰ ἀδύνατον τὸ μὴ συγκατατίθεσθαι τοῖς ἐναργέσι· τοῦ γὰρ ἀρνεῖσθαι τὰ πεποιημένα τὸ μῆτε ἀρνεῖσθαι μῆτε τιθέναι παραλογώτερον’».

«Ma non è possibile non dare l’assenso a ciò che è evidente: più irragionevole del negare le cose a cui si è data la fiducia è il non negarle né affermarle’».

Nella prima citazione è chiaro il riferimento alla scuola epicurea tanto per l’identificazione del piacere con bene, quanto per la presenza del termine *σάρκινον*<sup>197</sup>. L’*ἡδονή*, infatti, è il *τέλος* degli Epicurei e certamente non quello degli Stoici. Per fugare, poi, qualsiasi dubbio circa un possibile riferimento alla scuola cirenaica, basti ricordare l’accento alla carne, che è un termine importante nella filosofia epicurea sia in positivo (per la costruzione della corrispondente teoria etica e fisica) sia in negativo (per le molte critiche che ad essa furono rivolte proprio in termini di materialismo degradante). Nella seconda citazione, invece, il riferimento alla scuola epicurea si evince dal fatto che l’avversario di Arcesilao afferma che l’assenso deve essere dato alle cose evidenti, a ciò che è *ἐναργές* e non alla rappresentazione catalettica. È vero che il concetto di *ἐνάργεια* ebbe un ruolo importante anche nel dibattito tra Arcesilao e gli Stoici, come dimostrano gli aneddoti riportati da Diogene Laerzio nella *Vita di Aristone*<sup>198</sup> o ancora la testimonianza dell’Anonimo autore del *de sensu* secondo la quale Apollofane, discepolo di Aristone, fu uno strenuo difensore del concetto di evidenza<sup>199</sup>. Tuttavia, è significativo che almeno nell’*adversus Colotem* la necessità di dare l’assenso a τὸ ἐναργές è difesa a partire dall’assunto, esclusivamente epicureo, secondo il quale tutte le rappresentazioni sono

spicca la tendenza a intervenire molto sui mss., anche «là dove il testo a un attento esame appare perfettamente sano» e questo spesso a causa della «pretesa di applicare criteri ‘normativi’ generalizzati».

<sup>197</sup> E, infatti, nella loro edizione Einarson e De Lacy traducono: «Now the Epicureans themselves maintain that» (corsivo mio).

<sup>198</sup> Cfr. DIOG. LAER. VII 162-3 (SVF I 346), che ricorda come Aristone di Chio, alla vista di un toro portentoso dotato di utero, disse: «Ahimè! Ora Arcesilao ha un argomento contro l’evidenza (οἱμοὶ δέδοται Ἀρχεσιλάῳ ἐπιχείρημα κατὰ τῆς ἐναργείας)». Sull’importanza del concetto di *ἐνάργεια* nel dibattito stoico-accademico cfr. anche CIC., *Lucullus* 17, 38, 45 e 51; Varro 40-1.

<sup>199</sup> Cfr. SVF I 407 e F. LONGO AURICCHIO, *Lo stoico Apollofane nei Papiri Ercolanesi*, in «Rendiconti dell’Accademia di Archeologia di Napoli» 1967, p. 266-70. Per un’analisi del ruolo avuto dal concetto di *ἐνάργεια* all’interno dell’Accademia cfr., almeno, J. GLUCKER, *Antiochus*, cit., specialmente p. 68 e sgg.; e J. TARRANT, *Scepticism or Platonism?*, cit., specialmente p. 49-53.

ugualmente veritiere e dunque tutte ugualmente evidenti<sup>200</sup>. Va, infatti, notato che la tesi della veridicità di tutte le rappresentazioni è citata solo poche righe prima del passo incentrato sull'assenso a ciò che è evidente. Qui Plutarco, riportando un'ulteriore ipotetica accusa all'Accademia e la relativa risposta accademica, scrive:

«ἀλλὰ πῶς οὐκ εἰς ὄρος ἄπεισι τρέχων ὁ ἐπέχων ἀλλὰ εἰς βαλανεῖον, οὐδὲ πρὸς τὸν τοῖχον ἀλλὰ πρὸς τὰς θύρας ἀναστὰς βαδίζει βουλόμενος εἰς ἀγορὰν προελθεῖν; τούτο ἐρωτᾷ ἀκριβῆ τὰ αἰσθητήρια λέγων εἶναι καὶ τὰς φαντασίας ἀληθεῖς;».

«Ma come mai colui che pratica l'*epoche* non si reca di corsa verso il monte ma verso il bagno e, una volta alzatosi, si incammina non verso il muro bensì verso la porta, quando vuole recarsi al mercato? Mi chiedi questo proprio tu che dici che gli organi sensoriali sono accurati e che le rappresentazioni sono vere?»<sup>201</sup>.

Questo passo conferma, dunque, che gli avversari di Arcesilao qui nominati sono Epicurei. Infine, si giunge a un'analogia conclusione anche leggendo quanto Plutarco scrive in 1123 B-C, quando ribadisce che gli avversari di Arcesilao «sostengono che rappresentazioni come queste e altre ancora più spaventose di queste non sono allucinazioni, né sono false o prive di consistenza [...] e che non lo è neanche nessuna visione o natura mostruosa che, prese dai sogni<sup>202</sup> e dai deliri, essi aggiungono a tutto ciò; bensì affermano che sono vere tutte le rappresentazioni, i corpi e le forme che giungono da ciò che ci circonda (ἀλλὰ φαντασίας ἀληθεῖς ἀπάσας καὶ σώματα καὶ μορφὰς ἐκ τοῦ περιέχοντος ἀφικνουμένας)». Ma, se gli avversari dello scetticismo accademico in questa sezione dell'*adv. Col.* sono gli Epicurei e se a questa scuola deve essere riferita la declinazione dell'accusa di *apraxia* incentrata sul ruolo dell'*enargeia*, allora l'*adv. Col.* garantisce che vi fu un dibattito tra la scuola epicurea e l'Accademia scettica e che questo riguardava soprattutto questioni di carattere etico. Anche in ciò risiede l'importanza dello scritto plutarco: esso mostra un aspetto della filosofia di Arcesilao spesso trascurato

<sup>200</sup> Per la connessione tra l'ἐνάργεια e le rappresentazioni all'interno del sistema epicureo cfr.: E. ASMIS, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca-London, 1984 (specialmente p. 148-66); N. OTTO, *Enargeia. Untersuchung zur Charakteristik alexandrinischer Dichtung*, Stuttgart 2009; e D.N. SEDLEY, *Sextus Empiricus and the atomist criteria of truth*, in «Elenchos» XIII (1992), p. 19-56.

<sup>201</sup> *Contra* cfr. A.A. LONG-D.N., SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, cit., vol. II, p. 444: «There seems to be no evidence, here or elsewhere, to show that Arcesilaus himself engaged in argument with the Epicureans».

<sup>202</sup> Molto interessante il richiamo ai sogni, se si considera che già Epicuro nel XXIV libro del περὶ φύσεως aveva difeso la veridicità delle rappresentazioni che ci colpiscono durante il sonno (G. LEONE, *Epicuro, Della natura, libro XXXIV (PHerc. 1431)* «Cerc.» XXXII (2002), pp. 7-135) e che tale difesa sarà poi ribadita, tra gli altri, da Diogene di Enoanda (fr. 9 col. IV-VI SMITH) e da Lucrezio (IV, 757-776).

dalle fonti antiche e, contemporaneamente, contribuisce a una migliore conoscenza del primo Epicureismo.

### II.7: Epicuro contro Arcesilao?

Ma, una volta assicurata l'esistenza di tale dibattito, è possibile stabilire chi fu il primo epicureo a rivolgere contro l'Accademia l'accusa di *apraxia*? Per rispondere a tale domanda è utile imporsi un *caveat* metodologico e una precisazione di carattere terminologico. Innanzitutto il *caveat*: quando si parla di Epicureismo si tende sempre a pensare a una scuola compatta e monolitica di filosofi che, più o meno pedissequamente, ripeterono le parole e i dogmi del loro divino maestro Epicuro. Questo è in certa misura vero; come innegabile è anche il fatto che quella epicurea fu la scuola meno scossa da dissidi e ripensamenti interni<sup>203</sup>. Pur tuttavia, ciò non significa che tutto fu già detto da Epicuro e questo vale tanto per l'Epicureismo romano (che dovette fare i conti con problematiche differenti dovute a una mutata realtà storica)<sup>204</sup>, quanto per il primo Epicureismo, perché «dans la première génération de la communauté d'Athènes, aucune subordination à l'autorité n'est impliquée par les termes *philoi* et *sunphilosophountes*»<sup>205</sup>. Il primo Epicureismo, come sostiene ancora D. Clay<sup>206</sup>, deve quindi essere pensato non tanto come una scuola, quanto come una comunità di adepti che sono membra di un unico corpo. Per questo, voler sempre attribuire a Epicuro ciò che si dice a riguardo degli Epicurei non è un'operazione storiograficamente corretta.

È altresì necessario tenere distinti l'avversione allo scetticismo inteso come una spiccata propensione alla ricerca, e/o al dubbio, dalla polemica contro una singola scuola scettica. Questi due fenomeni non necessariamente si implicano a vicenda, per cui criticare istanze proto-scettiche in pensatori che scettici non furono non può equivalere a ingaggiare una battaglia contro una scuola scettica. Senza dubbio, Epicuro fu uno dei filosofi più

<sup>203</sup> Cfr. M. CAPASSO, *Comunità senza rivolta*, cit..

<sup>204</sup> Cfr., solo per citare il contributo più recente, D.N. SEDLEY, *The Status of Physics in Lucretius, Philodemus and Cicero*, in A. ANTONI-G. ARRIGHETTI-M.I. BERTAGNA-D. DELATTRE (a cura di), *Miscellanea Papyrologica Herculanensia, Volumen I*, Pisa-Roma 2010, pp. 63-8.

<sup>205</sup> Cfr. D. CLAY, *L'épicurisme; école et tradition*, cit., p. 14 e F. LONGO AURICCHIO-A. TEPEDINO GUERRA, *Aspetti e problemi della dissidenza epicurea*, cit., specialmente p. 26: «dai primi decenni di vita del Giardino, quando ancora erano attivi Epicuro e i primi maestri, non mancarono atteggiamenti polemici e, sia pure larvati, di dissenso. Testimonianza ne sono la nutrita corrispondenza di Epicuro con i suoi seguaci di Mitilene e Lampsaco ed i suoi viaggi, gli unici, in Asia Minore, dopo la fondazione della scuola ateniese».

<sup>206</sup> Cfr., tra gli altri, D. CLAY, *Individual and Community*, cit., pp. 255-79; e ID., *The Athenian Garden*, in J. WARREN (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, cit., pp. 9-28

dogmatici dell'antichità<sup>207</sup>. È, infatti, risaputa la sua avversione nei confronti di qualsiasi tesi dalle implicazioni scettiche, come dimostrano numerosi passi, tra i quali basti citare: la lapidaria affermazione laerziana nella quale si dice che per Epicuro il saggio deve «δογματιεῖν τε καὶ οὐκ ἀπορήσειν»<sup>208</sup>; le ΚΔ XXIII e XXIV<sup>209</sup>; o ancora diversi passi dell'*Epistola a Erodoto*<sup>210</sup>, senza dimenticare alcuni scritti ercolanesi come, primo fra tutti, il XXXIV libro del περὶ φύσεως<sup>211</sup>. Infine, sono le stesse scelte stilistiche operate da Epicuro a confermare la sua profonda inclinazione dogmatica: tra le sue opere, infatti, compaiono epistole, trattati, massime e sentenze ma nessun dialogo, ad eccezione del *Simposio*, la cui forma dialogica si può però spiegare almeno in parte come risposta all'omonimo scritto platonico<sup>212</sup>.

La questione diventa più complessa, però, qualora si voglia stabilire se la polemica anti-scettica di Epicuro fosse diretta contro una o più scuole filosofiche. Da questo punto di vista, bisogna certo ricordare la polemica condotta dal fondatore del Giardino contro l'altra forma di atomismo antico. Dell'atomismo democriteo, infatti, Epicuro combatté tanto la distinzione tra due forme di conoscenza<sup>213</sup>, quanto le sue possibili derive deterministe. In effetti, è evidente la profonda differenza tra l'atomismo democriteo (secondo il quale «la connaissance sensible est pour sa part *skotiê*, “bâtarde” ou “obscure”, ce qui veut peut-être dire: oubliuse de son origine – atomique – et incapable de connaître son commencement véritable»<sup>214</sup>) e quello epicureo all'interno del quale invece la sensazione «remplit une fonction quasi-axiomatique, constituant un principe inconditionné et indémontrable»<sup>215</sup>. D'altro canto, questa diversa forma di atomismo – che

---

<sup>207</sup> Paragonabile forse unicamente alla forza polemica mostrata da Aristotele nel libro IV della sua *Metafisica* (LONG A.A., *Aristotle and the history of Greek scepticism*, in A.A. LONG, *From Epicurus to Epictetus*, cit., pp. 43-69).

<sup>208</sup> US. 562 = DIOG. LAERT. X 121.

<sup>209</sup> Cfr. ΚΔ XXIII: «Se tu ti opporrai a tutte le sensazioni non avrai più nulla, nemmeno per quelle che tu dici essere fallaci, a cui facendo riferimento giudicarle»; e ΚΔ XXIV: «Se tu rifiuti qualche sensazione e non distingui ciò che si opina, e ciò che attende conferma e ciò che è evidente in base alle sensazioni e alle affezioni e a ogni atto di attenzione della mente, turberai anche le altre sensazioni con la tua stolta opinione, e così rifiuterai qualsiasi criterio».

<sup>210</sup> *Ep. Hrdt.* 38 e 50-2: «La falsità e l'errore risiedono sempre in ciò che si aggiunge nell'opinione [...] Dunque bisogna certamente tener ben salda anche questa dottrina, affinché non vengano eliminati i criteri fondati sull'evidenza e affinché l'errore, parimenti consolidatosi, non sconvolga ogni cosa», traduzione di F. VERDE, *Epicuro. Epistola a Erodoto*, cit., ad loc.

<sup>211</sup> Per la ricostruzione e l'analisi di questo libro cfr. G. LEONE, *Epicuro, Della natura, libro XXXIV (PHerc. 1431)*, in «CERC.» XXXII (2002), pp. 7-135.

<sup>212</sup> In realtà, anche il XXVIII libro del περὶ φύσεως è costruito come un dialogo tra Epicuro stesso e Metrodoro; però, visto che i partecipanti condividono la stessa posizione filosofica e appartengono ovviamente alla stessa scuola, questo dialogo è ben diverso da quelli, ad esempio, platonici, nei quali la ricerca filosofica viene portata avanti confrontando posizioni tra loro contrastanti e talora antitetiche.

<sup>213</sup> Cfr. DK 68 B 11.

<sup>214</sup> P.-M. MOREL, *Épicure*, cit., p. 118.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 117.

Sedley chiama *reductionist*<sup>216</sup> – secondo Epicuro può portare a conseguenze scettiche e deterministiche, che sono combattute (ad esempio nel XXV libro del περὶ φύσεως<sup>217</sup>) con un'unica strategia: l'autoconfutazione<sup>218</sup>. Pur tuttavia, la polemica di Epicuro contro l'atomismo democriteo non può essere assimilata a una polemica antiscettica, per la semplice ragione che la filosofia di Democrito non si può considerare *tout court* una filosofia scettica, pur avendo al suo interno possibili derive scettiche.

Un discorso analogo si può fare anche nel caso di Pirrone<sup>219</sup>, che va quindi escluso dalla lista dei possibili avversari scettici di Epicuro per almeno tre ragioni. Innanzitutto, perché non è affatto certo che Pirrone fu un avversario di Epicuro. Anzi, contro tale ipotesi si può riportare quanto scrive Diogene Laerzio (XI 64), ossia che Epicuro ammirava i modi di vita e la tranquillità d'animo di Pirrone e che per questo motivo chiedeva spesso sue notizie a Nausifane<sup>220</sup>. In secondo luogo, perché è lecito dubitare che il Pirrone di Epicuro fosse lo stesso Pirrone delineato da Timone e d'altronde bisogna ricordare che proprio quest'ultimo a dare inizio all'interpretazione scettica del maestro<sup>221</sup>. E infine, forse

<sup>216</sup> Cfr. D.N. SEDLEY, *Epicurus' Refutation of Determinism*, cit., p. 32.

<sup>217</sup> Cfr. F.G. MASI, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla Natura*, Sankt Augustin 2006.

<sup>218</sup> Cfr., ad es., SV 40 e i versi 469-477 del IV libro del *De Rerum natura* lucreziano, che, stando almeno alla maggior parte degli studiosi, sono diretti però non contro Democrito quanto contro il democritismo di IV secolo, ossia contro Metrodoro di Chio, Anassarco e forse anche contro il maestro di Epicuro Nausifane (cfr., tra gli altri, M. ISNARDI PARENTE, *I democritei e l'antiscetticismo di Epicuro (Ratae Sententiae XXII-XXIV)*, in *La storia della filosofia come sapere critico. Studi in onore di Dal Pra*, Milano 1984, pp. 106-21 [ora in M. ISNARDI PARENTE, *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Napoli 1991, pp. 149-69]). Se questo è vero (ossia se Lucrezio non attaccò Democrito per le possibili implicazioni scettiche della sua filosofia), allora Colote ha assunto una posizione differente all'interno del Giardino. Come testimonia l'*adv. Col*, infatti, Colote aveva attaccato Democrito (e non i suoi discepoli) proprio sulla base di un'interpretazione scettica della dottrina dell'οὐ μᾶλλον. Su questa questione cfr. almeno PH. DE LACY, *οὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism*, cit.; P.-M. MOREL, *Démocrite et la recherche des causes*, cit., pp. 336-46; S. MAKIN, *Indifference Arguments*, cit., ed E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., specialmente *Appendix III, The Democritean οὐ μᾶλλον, its variants, and Plutarch's reading*, pp. 313-23.

<sup>219</sup> Cfr. F. DECLEVA CAZZI, *Pirrone e Democrito. Gli atomi: "un mito"?*, in «Elenchos» V (1984), pp. 5-23; M.L. CHIESARA, *Storia dello scetticismo greco*, Torino 2003 e E. SPINELLI, *Scetticismi antichi a confronto*, in «Paradigmi» LXII (2003), pp. 313-41 (ora anche in ID., *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, Roma 2005, cit., 1-26).

<sup>220</sup> Non c'è accordo tra gli studiosi circa il peso da dare a tale testimonianza. M. Gigante, ad esempio, seguendo un suggerimento di E. Bignone, è propenso a limitare alla giovinezza di Epicuro la sua ammirazione per Pirrone (M. GIGANTE, *Scetticismo e Epicureismo*, cit., p. 38 e sgg.). Anche per A. Barigazzi ci sono delle «bonnes raisons pour croire qu'Épicure s'est opposé à son enseignement» (A. BARIGAZZI, *Épicure et le scepticisme*, in *Actes du VIII Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 1969, p. 290). Al contrario D.N. Sedley (*Rivals*, cit., p. 136 e sgg.) le conferisce un'importanza maggiore e ritiene che Epicuro, oltre al modo di vita pirroniano, ammirò anche l'avversione che Pirrone nutrì nei confronti della cultura enciclopedica, avversione testimoniataci dagli epiteti ἀμαθής e ἀπαίδευτος che compaiono nell'*Epistola ai filosofi di Mitilene* e che D.N. Sedley non interpreta quindi come epiteti offensivi.

<sup>221</sup> Cfr. F. DECLEVA CAZZI (a cura di), *Pirrone. Testimonianze*, Napoli 1981; EAD., *Pirroniani ed Accademici nel III sec. a.C.*, in H. FLASHAR-O. GIGON (edd.), *Aspects de la philosophie hellénistique*, Vandœuvres-Genève 1986, pp. 147-78; J. BRUNSCHWIG, *Introduction: the beginnings of Hellenistic epistemology*, in K. ALGRA-J. BARNES-J. MANSFELD-M. SCHOFIELD (edd.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, cit., specialmente pp. 241-51.

l'elemento più importante, perché nei suoi scritti Epicuro non parla mai di Pirrone come di uno scettico<sup>222</sup>.

Si può quindi concludere che Epicuro fu un pensatore fortemente dogmatico, che attaccò qualsiasi tesi potenzialmente o effettivamente scettica ma che non ingaggiò una battaglia contro una singola scuola scettica. E questo perché – fatto tanto ovvio quanto troppo spesso non sottolineato a sufficienza – la prima scuola filosofica che prese un indirizzo *rigorosamente* scettico fu l'Accademia di Arcesilao. Ma quando quest'ultimo divenne scolarca nel 268 a.C., Epicuro era già morto da tre anni<sup>223</sup>. In realtà lo scarto temporale non è molto consistente e quindi Epicuro avrebbe anche potuto avere notizie di Arcesilao. Tuttavia, da Diogene Laerzio sappiamo che, quando arrivò ad Atene, Arcesilao ascoltò prima le lezioni di Teofrasto e solo in seguito si avvicinò all'Accademia di Crantore<sup>224</sup>. È quindi del tutto verosimile che Arcesilao non sviluppò fin da subito quella forma di scetticismo rigoroso che divenne la caratteristica del suo magistero e che, quindi, Epicuro non fece in tempo a conoscerla.

---

<sup>222</sup> Se (seguendo un ragionamento forse un po' azzardato ma potenzialmente interessante) si volesse usare Colote come una sorta di cartina di tornasole per valutare contro chi Epicuro diresse i suoi attacchi, allora Democrito entrerebbe nella lista degli avversari, mentre Pirrone ne sarebbe escluso. Cfr. P. VANDER WAERDT, *Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism*, cit.: «Colotes takes no account of Pyrrho [...] We cannot suppose that Colotes omits mention of Pyrrho because Epicurus had already refused him [...] Colotes' silence about Pyrrho implies that he was not even considered a skeptic in the Epicurean tradition. If that is so, we have no reason to assume that Epicurus had need of a self-refutation argument to use against him».

<sup>223</sup> Come giustamente rileva E. Bignone, questa precisazione storica è utile anche per la costituzione di un passo dell'*adv. Col.* (1121 E), la cui lezione dei mss. τὸν Ἐπίκουρον va corretta in τὸν ἐπιχούρειον, come già proposto da W. CRÖNERT (*Kolotes und Menedemos*, cit., p. 13 n. 54) e contro Usener (fr. 239). Infatti «non pare che Epicuro si potesse riferire al periodo in cui Arcesilao era già famoso [...]. La cosa è molto importante storicamente, perché sinora, con poco rispetto della cronologia, si credeva essere Arcesilao il filosofo scettico impugnato da Epicuro nelle ΚΔ XXIII-XXIV e, attraverso Epicuro, da Lucrezio in IV 469 sg» (*L'Aristotele perduto*, cit., 41 n.). Oltre ai motivi cronologici, anche la struttura interna del passo dimostra la correttezza della lezione τὸν ἐπιχούρειον. Nel prosieguo del passo, infatti, Plutarco spiega che la causa di tale fastidio risiede nel fatto che Arcesilao non disse nulla in prima persona e che, tuttavia, bisogna essere grati a Colote (e non a Epicuro) per aver mostrato così che «il ragionamento accademico giunse ad Arcesilao da una tradizione antica» (su questa passo cfr., anche *infra*, p. 172 e sgg.). Si ha una situazione analoga in *de sera numinis vindicta* 548 A: anche in questo passo i mss. riportano Ἐπίκουρος che va corretto in ἐπιχούρειος perché il soggetto in questione è detto essere un contemporaneo di Plutarco. Purtroppo la lezione dei mss. dell'*adv. Col.* è ancora accolta in alcune edizioni moderne, come quella di B. Einarson e P.H. De Lacy.

<sup>224</sup> DIOG. LAERT. IV 29: «Successivamente ebbe lezioni di musica da Santo, ateniese, e dopo fu alunno di Teofrasto. Ancora dopo venne all'Accademia da Crantore». Inoltre in PHILOD., *index Acad.*, col. XV 5-10, si dice che, quando Arcesilao passò dal Liceo all'Accademia di Crantore e Polemone, questi due filosofi platonici gli sembrarono dei superstiti dell'età dell'oro. Secondo C. Lévy (*La Nouvelle Académie a-t-elle été antiplatonicienne?*, in M. DIXSAUT (ed.), *Contre Platon*, cit., pp. 137-56, p. 144) questo filodemeo dimostrerebbe che: «avant d'adopter l'orientation que l'on qualifie de 'sceptique', Arcésilas eut une sorte de révélation philosophique, qui ne fut autre que celle du platonisme dans sa version la plus dogmatique».

## II.8: La polemica di Colote contro Arcesilao

Epicuro, dunque, non polemizzò mai contro l'Accademia scettica. Al contrario del maestro, invece, Colote si impegnò in una feroce disputa contro Arcesilao, come dimostra proprio l'*adv. Col.* È, infatti, difficile mettere in discussione l'attendibilità della testimonianza plutarchea e attribuire così a un epicureo posteriore la paternità delle accuse<sup>225</sup> mosse contro quelli che lo stesso Plutarco chiama τοὺς περὶ Ἀρκεσίλαον Ἀκαδημαϊκούς<sup>226</sup>. Contro questa ipotesi, infatti, si può addurre innanzitutto l'*incipit* dell'*adv. Col.* (1107 E-1108 D), che descrive con dovizia di particolari la situazione da cui è scaturita la composizione dell'opera: Plutarco e la sua cerchia di amici-allievi avevano appena finito di leggere l'opera di Colote (ἑναγχος οὖν ἀναγινωσκομένου τοῦ συγγράμματος εἰς ἑταίρων) e si erano sentiti in dovere di rispondere punto su punto alle accuse mosse dall'epicureo (ὑπὲρ τε μέντοι παντὸς Ἑλλήνων στρατοῦ τῶν ἄλλων φιλοσόφων [...] αἰσχροὺς σιωπᾶν)<sup>227</sup>. Inoltre, come visto in precedenza<sup>228</sup>, non c'è motivo di dubitare del fatto che Plutarco conobbe davvero lo scritto di Colote e che lo ebbe a portata di mano. Se a queste considerazioni si aggiunge che è lo stesso Plutarco a dire esplicitamente – quando non sta parlando di Colote – a quale altro epicureo si sta riferendo<sup>229</sup>, allora sembra più probabile che, se non ci sono indicazioni contrarie e la fonte è epicurea, essa sia da identificare con Colote. Dunque, il fatto stesso che sia l'*adv. Col.* a documentare l'attacco epicureo contro Arcesilao garantisce che questa polemica era almeno presente nel libello coloteo. Seppur appellandosi a Plutarco si rischia di cadere in una *petitio principii*, la testimonianza plutarchea acquista maggior valore se la si confronta con le fonti in nostro possesso relative agli altri Epicurei di prima generazione<sup>230</sup>: per nessuno di essi, escluso Colote, è infatti testimoniato un interesse, più o meno polemico, nei confronti dell'Accademia

<sup>225</sup> Pace C. LÉVY, *Le concept de doxa des Stoïciens à Philon d'Alexandrie: essai d'étude diachronique*, in J. BRUNSCHWIG-M.C. NUSSBAUM (eds.), *Passions and Perceptions*, cit., pp. 250-84; cfr. p. 267 n. 55. Infatti, se anche si ammettesse che l'espressione in 1122 A (οἱ πολλὰ πραγματευσάμενοι καὶ κατατείναντες εἰς τοῦτο συγγράμματα καὶ λόγους) rimandi a una pluralità di autori in grado, proprio in quanto moltitudine, di scrivere molti libri, ciò non implica che il prosieguo della testimonianza debba essere a sua volta attribuito ad una pluralità di autori. Soprattutto se consideriamo che: 1) l'identità stessa di questi autori è incerta; 2) sicuramente non sono Stoici (perché prendono in prestito da quest'ultimi l'accusa di *apraxia*); 3) e pur tuttavia il passo che segue immediatamente dopo riporta proprio la formulazione stoica di questa accusa. Dunque, quando Plutarco torna a parlare degli Epicurei in 1122 D, ormai siamo lontani dal riferimento alla moltitudine di autori e libri e quindi nulla obbliga a pensare che questa moltitudine continui ad essere la fonte usata da Plutarco anche in 1122 D e sgg. Su questo passo cfr. anche *infra*, pp. 186-7.

<sup>226</sup> *Adv. Col.* 1120 C.

<sup>227</sup> *Adv. Col.* 1108 B. Cfr. *supra*, p. 40.

<sup>228</sup> Cfr. *supra*, pp. 15-9.

<sup>229</sup> Cfr. ad esempio i riferimenti a Leonte in 1108 E; a Metrodoro in 1108 E, 1117 B, 1118 B, 1127 C; e a Epicuro in 1109 F, 1110 C, 1112 E, 1114 A, 1117 B-C, 1117 D, 1117 F, 1127 D; oltre altri riferimenti più generici alla scuola epicurea o agli Epicurei.

<sup>230</sup> Mi riferisco ovviamente a tre *kathegemones*, ma anche a Idomeneo e Leonte.



scettica. Lo scetticismo accademico sembra esser stato ignorato anche da quegli Epicurei che pur si impegnarono nel dibattito contro altre scuole, come è il caso di Polieno<sup>231</sup> nei confronti della Stoa; o anche di Metrodoro e Idomeneo, che hanno attaccato Socrate – avvicinandosi così alla posizione di Colote – ma per motivi differenti da quest’ultimo che poco o nulla hanno a che fare con le possibili letture aporetiche del magistero socratico<sup>232</sup>. Non abbiamo, quindi, notizia di una polemica antiscettica all’interno del Giardino, almeno fino a Polistrato che invece si impegnò in una vivace lotta contro qualsiasi forma di scetticismo<sup>233</sup>. Ma, se anche si ammettesse che Polistrato conobbe personalmente Epicuro, tuttavia era più giovane di Colote ed è quindi più probabile che sia stato Colote a influenzare la polemica antiscettica di Polistrato e non viceversa.

Infine, il contenuto stesso delle accuse rivolte contro Arcesilao nell'*adv. Col.* accredita l’ipotesi di una loro paternità colotea e conferma, dunque, che fu Colote il primo epicureo a rivolgere contro Arcesilao l’accusa di *apraxia*. La sezione dedicata ad Arcesilao, infatti, inizia a 1121 E con quel passo appena citato perché oggetto della corretta analisi filologica di W. Crönert ed E. Bignone<sup>234</sup>. In 1121 E-F leggiamo:

«τοῦ δὲ Ἀρκεσιλάου τὸν ἐπικούρειον οὐ μετρίως ἔοικεν ἡ δόξα παραλυπεῖν ἐν τοῖς τότε χρόνοις μάλιστα τῶν φιλοσόφων ἀγαπηθέντος. μηθὲν γὰρ αὐτὸν ἴδιον λέγοντά φησιν ὑπόληψιν ἐμποιεῖν καὶ δόξαν ἀνθρώποις ἀγορμάτοις, ἅτε δὴ πολυγράμματος αὐτὸς ὢν καὶ μεμουςμένος»

«Sembra che la fama di Arcesilao, a quel tempo il più amato tra i filosofi, abbia smisuratamente infastidito l’epicureo. Questi infatti afferma che Arcesilao, pur non

<sup>231</sup> Cfr. Polyaen. fr. 15 e 30 TEPEDINO GUERRA. Nel fr. 30 (corrispondente a PHIL., *de pietate*, col. I, 1-14 OBBINK) si dice che Polieno ha scritto un πρὸς Ἀρίστων. Sia Tepedino che Obbink, su solide basi cronologiche, identificano questo Ἀρίστων con lo stoico Aristone di Chio, in accordo con quanto già sostenuto nel 1980 da A.M. Ioppolo nel suo volume *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*, specialmente pp. 312-6. L’argomento della polemica sembrerebbe essere stato la concezione epicurea della divinità, che Polieno difenderebbe dagli attacchi mossi da Aristone contro Metrodoro. Il fr. 15 ha invece suscitato un dibattito tra gli studiosi circa la possibilità che già Epicuro avesse polemizzato contro gli Stoici, perché in esso si dice che Polieno riuscì a procurarsi «la benevolenza dei discepoli di altre scuole filosofiche, non soltanto di quelli del Portico Dipinto sui quali (ὑπὲρ ὧν) anche Epicuro scrisse a Leonteo sotto l’arcontato di Filippo» (traduzione Tepedino).

<sup>232</sup> Per quanto riguarda Metrodoro cfr. A. TEPEDINO GUERRA, *Le opere ‘Contro l’Eutifrone di Platone’ e ‘Contro il Gorgia di Platone’*, cit., pp. 39-49; su Idomeneo cfr. invece A. ANGELI, *I frammenti di Idomeneo di Lampsacao*, cit., specialmente p. 58 e sgg. Per le interpretazioni, spesso polemiche, che gli Epicurei danno della filosofia socratica, rimando cfr. K. KLEVE, Scurra Atticus. *The Epicurean View of Socrates*, in *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*, cit., pp. 227-53; E. ACOSTA MÉNDEZ-A. ANGELI, *Filodemo. Testimonianze su Socrate*, Napoli 1992; e G. RANOCCHIA, *Il ritratto di Socrate nel De superbia di Filodemo (PHerc. 1008, coll. 21-23)*, in L. ROSSETTI-A. STAVRU (edd.), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari 2010, pp. 299-320. Infine, per la polemica colotea contro Socrate cfr. *infra*, p. 97 e sgg.

<sup>233</sup> Cfr. G. INDELLI, *Polistrato. Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, cit.

<sup>234</sup> Cfr. *supra*, p. 91 n. 223.

dicendo nulla di suo, suscita nelle persone incolte la supposizione<sup>235</sup> e l'opinione di farlo, essendo invece egli colto e istruito nelle arti»<sup>236</sup>.

Inizialmente, dunque, Arcesilao è accusato di essere un millantatore e un impostore: essendo molto colto ed essendo altresì capace di utilizzare i doni delle Muse, egli si sarebbe infatti preso gioco delle persone non istruite, facendo nascere in loro la convinzione di star ascoltando qualcosa di nuovo, quando al contrario nulla di nuovo fu sostenuto da Arcesilao. È nota la difesa plutarchea di Arcesilao e la mossa ben riuscita di tramutare in pregio ciò che per l'epicureo era un difetto. Secondo Plutarco, infatti, quella di Arcesilao fu una scelta consapevole e meritevole: richiamandosi ai filosofi del passato egli avrebbe legittimato la propria filosofia, inserendola all'interno di un'illustre tradizione<sup>237</sup>. La prima accusa, oltre a far leva su un vizio dell'accademico, verte dunque intorno al problema della legittimità della filosofia di cui si è eredi. Da questo punto di vista, «la risposta di Plutarco si trasforma in un'accusa contro l'epicureismo, di cui si stigmatizza la vuota ricerca di novità. Da una parte si trova Arcesilao, il consapevole erede della tradizione più genuina del pensiero greco, e dall'altra gli Epicurei che di quella tradizione sono detrattori per vana ambizione»<sup>238</sup>.

Dopo aver riportato la prima accusa colotea contro la filosofia di Arcesilao, la testimonianza plutarchea prosegue abbandonando la prospettiva epicurea, come è chiaro da 1122 B quando Plutarco dice di sospettare che «i discorsi sull'impulso e l'assenso producono in Colote lo stesso effetto che per un asino l'ascolto di una lira. A coloro che invece sono in grado di comprendere e ascoltare va detto che...». Plutarco, quindi, esclude Colote dai destinatari di questa sua sezione dell'opera e a quest'ultimi si rivolge infatti con un impersonale λέγεται<sup>239</sup>. Colote e gli Epicurei tornano a essere gli interlocutori principali in 1122 D-1123 A, quando sono riportate altre tre accuse contro lo scetticismo accademico, le prime due delle quali costituiscono delle varianti epicuree dell'accusa di *apraxia*. La prima afferma che anche a colui che pratica l'*epoche* «basta avere una sensazione ed essere fatti di carne e il piacere apparirà un bene»<sup>240</sup>. Sebbene in questa prima formulazione non ci sia un riferimento diretto all'accusa di *apraxia*, la risposta plutarchea rende esplicita la

<sup>235</sup> La scelta plutarchea del termine potrebbe essere motivata dal fatto che ὑπόληψις è un termine tecnico della filosofia epicurea: cfr. *ep. Men.* 124.

<sup>236</sup> Su questo passo cfr. anche *infra*, pp. 172-3.

<sup>237</sup> Cfr. *adv. Col.* 1121 F-1122 A.

<sup>238</sup> Cfr. M. BONAZZI, *Plutarco, Platone e la tradizione accademica*, cit., p. 220.

<sup>239</sup> Cfr. *infra*, p. 193.

<sup>240</sup> *Adv. Col.* 1122 D: «αἰσθησιν ἔχειν δεῖ καὶ σάρκινον εἶναι, καὶ φανέται ἡδονὴ ἀγαθόν». Su questo passo cfr. anche *infra*, p. 198 e sgg.

natura dell'accusa. Secondo Plutarco infatti: «senza che ci sia bisogno di un maestro<sup>241</sup>, questi belli, lievi e piacevoli movimenti della carne – come essi li chiamano – sollecitano<sup>242</sup> spontaneamente anche colui che proprio non ammette né riconosce di essere da essi piegato e rammollito»<sup>243</sup>. Qualora Arcesilao fosse in grado di difendersi da questa accusa e non fosse così condannato a una forma di *totale* inattività, la sua vittoria non sarebbe comunque certa. L'attacco epicureo, infatti, prosegue, incentrandosi questa volta sulle azioni volontarie: come potrà Arcesilao compiere azioni razionali, ossia quelle azioni che seguono una decisione deliberata e sono orientate verso uno scopo, qualunque esso sia?<sup>244</sup> Segue dunque la seconda critica: «ma colui che pratica l'*epoche* come può recarsi di corsa non verso il monte ma verso il bagno e, una volta alzatosi, incamminarsi non in direzione del muro, bensì della porta, quando vuole recarsi al mercato?» (1122 E). Ossia, come può l'accademico scegliere l'azione da compiere in vista del fine che vuole ottenere e i mezzi adatti al suo successo? Se, per i motivi che vedremo in seguito<sup>245</sup>, egli riesce a superare anche questa seconda obiezione, l'epicureo è allora pronto a sferrare il suo ultimo attacco (1122 F-1123 A) secondo il quale:

«ἀλλὰ ἀδύνατον τὸ μὴ συγκατατίθεσθαι τοῖς ἐναργέσι· τοῦ<sup>246</sup> γὰρ ἀρνεῖσθαι τὰ πεπιστευμένα τὸ μήτε ἀρνεῖσθαι μήτε τιθέναι παραλογώτερον'».

«Ma non è possibile non dare l'assenso a ciò che è evidente: più irragionevole del negare le cose a cui si è data la fiducia è il non negarle né affermarle'».

L'appello all'ἐνάργεια che compare in quest'ultimo è l'indizio più evidente a favore della paternità colotea di tale accuse. Come visto, infatti, il confronto tra l'*adv. Col.* e le opere ercolanesi di Colote ha mostrato come in ciascuno di questi scritti l'epicureo chiamò in causa la distinzione tra ciò che è δοξαζόμενον e ciò che è ἐναργές per valutare le altrui dottrine filosofiche. Così accade nel *Contro il Liside* (dove il riferimento all'ἐνάργεια serve per criticare la definizione dell'ἀγαθὸς ποιητής)<sup>247</sup>, nel *Contro*

<sup>241</sup> Ironico riferimento al maestro Epicuro? Credo che questa ipotesi non sia da escludere.

<sup>242</sup> Il prefisso *pro* che compone il verbo dà l'idea di essere chiamato (καλέω) verso qualcosa, a far qualcosa. Questo giustifica la traduzione di Einarson-De Lacy ("call to action") e di Russo in *Scettici antichi*, cit., ("invitare all'azione").

<sup>243</sup> *Adv. Col.* 1122 E: «ἄνευ διδασκάλου γὰρ αὐτὰ προκαλεῖται τὰ καλὰ ταῦτα καὶ λεία καὶ προσηνὴ κινήματα τῆς σαρκός, ὥς αὐτοὶ φασιν οὗτοι, καὶ τὸν πάνυ μὴ φάσκοντα μηδὲ ὁμολογοῦντα κάμπτεσθαι καὶ μαλάσσεσθαι τούτοις».

<sup>244</sup> Per la definizione dell'accusa di *apraxia* e per una sua duplice declinazione cfr. *infra*, p. 167 e sgg. e G. STRIKER, *Sceptical Strategies*, in EAD., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, cit., pp. 92-115, specialmente pp. 100-2.

<sup>245</sup> Cfr. *infra*, pp. 198-211 con le risposte accademiche a ciascuna critica.

<sup>246</sup> Mss. EB: τὸ ... τοῦ; corr. Shorey: τοῦ ... τὸ.

<sup>247</sup> Cfr. *supra*, pp. 61-2.

*l'Eutidemo* (dove, invece, l'identificazione tra εὐτυχία e σοφία è rinnegata proprio perché contraria al significato *evidente* delle parole)<sup>248</sup> e così accade nell'*adv. Col.* (1122 F-1123 A). La sospensione del giudizio di Arcesilao è, infatti, criticata proprio perché «non è possibile non dare l'assenso a ciò che è evidente (τοῖς ἐναργέσι)»: avendo rinnegato il valore dell'evidenza, Arcesilao ha condannato l'uomo all'inattività. Nell'*adv. Col.* Arcesilao è, dunque, attaccato non solo perché ha sostenuto una posizione teoreticamente indifendibile e autoconfutatoria, ma soprattutto perché la sua ἐποχή renderebbe l'uomo inattivo. Ma, sia l'appello all'ἐνάργεια che la polemica eticamente orientata sono caratteristiche proprie della filosofia di Colote. Tutte queste ragioni portano, dunque, a ritenere che tale passo rappresenti una testimonianza proprio su Colote e non, più genericamente, su qualche altro epicureo a lui posteriore. Di conseguenza, fu Colote il primo epicureo a polemizzare contro lo scetticismo accademico<sup>249</sup>.

È interessante notare che l'identificazione di Colote quale propulsore di questa polemica costituisce un altro indizio a favore del fatto che la testimonianza plutarchea non possa riferirsi a Carneade o a un accademico successivo ad Arcesilao, escluso forse Lacide, il primo successore di Arcesilao e praticamente suo contemporaneo<sup>250</sup>. In altri termini, se Colote è l'accusatore, l'accusato non può che essere Arcesilao o, al massimo, Lacide e questo per motivi cronologici sempre incontrovertibili. Ciò che spinge a considerare anche Lacide come un ipotetico avversario di Colote è principalmente la testimonianza di Diogene di Enoanda. Lacide, infatti, è l'unico accademico a comparire nei resti dell'iscrizione epicurea ed è noto che una delle fonti di Diogene d'Enoanda fu molto proprio Colote. Si potrebbe da ciò concludere che la polemica di Diogene contro Lacide risalga già alla sua fonte. Allo stato attuale, però, è più prudente rimanere nel campo delle ipotesi, visto che la menzione dell'Accademico compare alla fine del fr. 5 SMITH e che questo frammento si interrompe proprio dopo la citazione delle prime lettere del nome

<sup>248</sup> Cfr. *supra*, pp. 66-7.

<sup>249</sup> Concorro quindi con P. VANDER WAERDT, *Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism*, cit., specialmente p. 226: «it was Epicurus' young contemporary Colotes, [...], who first brought these arguments to bear against Skepticism, thus developing an anti-sceptical case which became so much a part of orthodoxy Epicureanism» e p. 242: «it is Colotes [...] who first introduced the standard Epicurean rejoinder to the Academic Skepticism – the apraxia argument [...] we must distinguish this apraxia argument from the self-refutation argument that Epicurus uses against the ethical determinism».

<sup>250</sup> Questa è una delle ragioni ulteriori che mi ha spinto a considerare anche Lacide tra i possibili avversari di Colote, perché da Plutarco noi sappiamo che quest'ultimo era solito non chiamare per nome i suoi contemporanei (cfr. *adv. Col.* 1120 C: «ὁ Κωλώτης ἀπὸ τῶν παλαιῶν τρέπεται πρὸς τοὺς καθ' ἑαυτὸν φιλοσόφους, οὐδενὸς τιθεὶς ὄνομα»). Su questo passo cfr. anche *infra*, pp. 189-9. Per la biografia di Lacide rimando a H.J. METTE, *Weitere Akademiker heute: Von Lakydes zu Kleitomachos*, «Lustrum», XXVII (1985) pp. 39-52 e T. DORANDI, *Per la cronologia di Lacide*, «Rheinisches Museum», CXXXIII (1990), pp. 93-6 (ora, con qualche modifica, in T. Dorandi, *Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici*, Stuttgart 1991, pp. 7-10).

dell'Accademico, integrato quindi da Smith come Λακύδ[ης ὁ Κυρηναῖος]<sup>251</sup>. In questo passo Diogene si scaglia contro coloro che, avendo sostenuto l'incomprensibilità di tutte le cose (ἀκατάληπτα φάσκωσιν εἶναι τὰ πράγματα), finirono per screditare l'importanza della φυσιολογία, perché τίς γὰρ αἰρήσεται ζητεῖν ἂν μήποθ' εὖρη;<sup>252</sup> Tra i sostenitori di questa posizione Diogene cita prima Aristotele e i Peripatetici (secondo i quali niente è conoscibile a causa del flusso continuo che avvolge le cose<sup>253</sup>) e infine gli ἐ[φεκτικοί]<sup>254</sup> φιλοσοφοί, tra i quali (ὄν) Lacide. La presenza qui del nome di Lacide al posto di quello di altri Accademici si può a mio avviso spiegare in due modi: innanzitutto per i suddetti motivi cronologici; e, in secondo luogo, perché Lacide scrisse un'opera intitolata *Sulla natura*<sup>255</sup>, che meglio si prestava ad essere il bersaglio polemico di Diogene su discussioni riguardanti proprio la φυσιολογία.

Ma da ciò non si deve necessariamente trarre la conclusione che Lacide fu l'unico avversario accademico di Diogene di Enoanda e quindi, potenzialmente, anche l'unico di Colote. Purtroppo, infatti, noi possediamo solo circa un terzo dell'iscrizione di Diogene e non possiamo quindi escludere che nei frammenti ancora non riportati alla luce ci sia anche il nome di Arcesilao. In questo caso, dunque, l'argomento *e silentio* è particolarmente debole. Inoltre, sia dall'*adv. Col.* che dai papiri di Ercolano<sup>256</sup> emerge con chiarezza che Colote polemizzò con Arcesilao, che quindi va inserito almeno nella lista degli avversari di Colote. E, infine, va ricordato che esistono poche fonti sulla personalità di Lacide. A parte l'aspetto più aneddótico della testimonianza di Numenio – che descrive Lacide come un filosofo dalla statura nettamente inferiore a quella del suo predecessore, tanto da essere facilmente sbeffeggiato dai suoi servi<sup>257</sup> – si possono ritrovare riferimenti più significativi nell'*index Academicorum* e nel *Lucullus*. Purtroppo, però, Filodemo e Cicerone forniscono due interpretazioni molto differenti circa il ruolo della filosofia di Lacide all'interno della scuola accademica. Infatti, mentre il primo tende a metterne in risalto gli aspetti più

<sup>251</sup> Cfr. M.F. SMITH, *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Napoli 1993 (e il *Supplement* del 2003), fr. 5, col. III. l. 14.

<sup>252</sup> *Ibid.* col. I, ll. 6-7 e 11-2. Chiaro il riferimento alle istanze scettiche, soprattutto per l'uso del termine ἀκατάληπτα e per il riferimento alla ricerca (ζητεῖν).

<sup>253</sup> *Ibid.* col. I, l. 14-col. II, ll. 1-8. Da ricordare come questo sia, comprensibilmente, uno dei testi più cari a Bignone.

<sup>254</sup> Il termine, dopo l'epsilon iniziale, cade in lacuna ed è così integrato da Smith (p. 441) sulla base di DIOG. LAERT. I, 16: «infatti i filosofi si distinguono in Dogmatici ed Efettici: Dogmatici quanti concepiscono la realtà intellegibile, Efettici quanti la definiscono inintellegibile e sospendono il giudizio».

<sup>255</sup> Cfr. SUID. s.v. Λακύδης.

<sup>256</sup> Cfr. *adv. Col.* 1120 C e *supra*, pp. 63-4 e 67-8.

<sup>257</sup> Cfr. l'episodio dei furti nella dispensa, raccontato da DIOG. LAERT. (IV, 59) e da Numenio (*apud Euseb. Praep. Ev.* XIV, 7, 1-15, 734 A-736 B = fr. 26 DES PLACES).

innovativi, dicendo che a lui si deve far risalire la nascita dell'Accademia "Nuova"<sup>258</sup>; il secondo invece pone Arcesilao e Lacide su una linea di stretta continuità, tanto da affermare che «il metodo di Arcesilao [...] fu conservato, immediatamente dopo di lui, dal solo Lacide»<sup>259</sup>. Per alcuni studiosi la ragione «moins improbable de cette divergence est que l'Académie sceptique se construisit une histoire officielle dans laquelle le désir de Lacyde de concilier l'Ancien et la Moyenne Académie fut censurée»<sup>260</sup>. A mio avviso, tuttavia, si potrebbe rovesciare tale ipotesi e ottenere una conclusione altrettanto plausibile, in cui sia dato maggior peso alla testimonianza che appartiene alla stessa tradizione filosofica, piuttosto che alle due testimonianze, quella filodemea e quella di Numenio, volutamente ostili. Anche questi ultimi avrebbero infatti avuto tutto l'interesse a screditare la tradizione dell'Accademia scettica, presentandola come una tradizione divisa al suo interno. Ossia, l' "histoire officielle" di cui parla C. Lévy non è necessariamente meno affidabile di un' "histoire polémique"<sup>261</sup>.

È verosimile, quindi, che tra la posizione di Lacide e quella di Arcesilao non ci fossero delle differenze così sostanziali. Ma, se anche si volesse porre l'accento proprio su tali ipotetiche differenze, allora sembrerebbe ancor più probabile che Colote avesse scelto come suo avversario colui che aveva dato inizio all'Accademia scettica e che sapeva difenderne lo scetticismo in maniera più rigorosa. A riprova di ciò, infine, non va dimenticato che proprio in *adv. Col.* 1123 A compare un accenno all' εὔλογον (tramite l'utilizzo del termine παραλογώτερον) e noi sappiamo da Sesto Empirico (*M* VII 158) che secondo Arcesilao l'εὔλογον era il criterio utilizzato da colui che sospende il giudizio su tutte le cose per regolare le proprie scelte e i propri rifiuti. Sembra, dunque, che Colote conobbe tale posizione di Arcesilao e la criticò con ironia, facendo ricorso a un sottile gioco di parole: ancora una volta Arcesilao sarebbe accusato di incoerenza tra parole e azioni, perché a parole sosterebbe la validità del criterio d'azione che egli stesso ha posto,

---

<sup>258</sup> Il testo, così come stabilito da T. Dorandi nella sua edizione (*Filodemo. Storia dei filosofi. Platone e l'Accademia* (PHerc. 1021 e 164, Napoli 1991) recita: «τὴν μέσσην Ἀκ[αδήμει]αν ἢ καὶ πλανήτιν οὐδὲν ἦτιον τῆς Σκυθικῆς ζω[ῆ]ς ἢ στή[σ]αι τὴν ἀγωγὴν ἐξ ἀμφοῖν κεράσαντα καὶ γεωτέρ[α]ν ποιῆσαι καλεῖσθαι» (col. XXI 36-42).

<sup>259</sup> Cfr. *Luc.* 16.

<sup>260</sup> Cfr. C. LÉVY, *Les Petits Académiciens: Lacyde, Charmadas, Métrodore de Stratonice*, in M. BONAZZI-V. CELLUPRICA (a cura di), *L'eredità platonica. Studi sul Platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli 2005, pp. 51-77.

<sup>261</sup> Riprendo questa obiezione da A.M. IOPPOLO, *Arcésilas dans le 'Lucullus' de Cicéron* (in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1/2008, pp. 21-44), secondo la quale: «cette interprétation n'est pas tout à fait convaincante, surtout parce que Numénios est connu pour son hostilité envers l'Académie sceptique [...] En outre, si l'on examine dans son ensemble l'histoire relatée par Numénios, on s'aperçoit que celui-ci [...] confère à Lacyde la même position que celle d'Arcésilas quant à l'ἀκαταληψία, à l'ἐποχή, et surtout à l'ἀδοξαστία. Il semblerait que Lacyde soit allé plus loin encore qu'Arcésilas parce qu'il pensait que la mémoire aussi, μνήμη, était une δόξα».

ma di fatto lo contraddirebbe quotidianamente con la sua ferma decisione di non affermare né negare la validità di quelle cose evidenti che sono state accettate con fiducia<sup>262</sup>. Ma, se questo è vero, possiamo dunque affermare che ancora in *adv. Col.* 1123 A l'accusatore è Colote e l'accusato è Arcesilao e dunque abbiamo un argomento in più per sostenere che la testimonianza su Arcesilao non si interrompe a 1122 A 6.

### II.9: La polemica di Colote contro Socrate: una postilla al suo antiscetticismo?

Sebbene il Giardino sia sorto quasi cento anni dopo la morte di Socrate, il filosofo ateniese non fu mai oggetto di ammirazione nella scuola epicurea, che quindi fu l'unica in età ellenistica a non voler esibire un'eredità socratica<sup>263</sup>. Ciò è comprensibile, soprattutto se si considera che gli Epicurei non erano interessati al Socrate di Senofonte o di Platone – né tanto meno al Socrate storico<sup>264</sup> – quanto piuttosto al Socrate paradigma di quelle filosofie ellenistiche che alla sua eredità amavano richiamarsi: Accademia scettica e Stoicismo. Inoltre, quasi ogni tesi socratica contraddiceva i dettami della filosofia epicurea: dal rifiuto di Socrate di occuparsi di questioni fisiche<sup>265</sup>; al suo rapporto personale con il δαίμων, che al contrario degli dèi epicurei interviene nelle vicende umane<sup>266</sup>; passando dal metodo di “insegnamento” socratico: il dialogo e l'ironia<sup>267</sup>; senza dimenticare il contenuto stesso della sapienza socratica: il sapere di non sapere. Questo non significa – come è stato giustamente notato – che il saggio socratico e quello epicureo rappresentano «two different human types»<sup>268</sup>. Al contrario, tra la filosofia socratica (soprattutto nella sua versione senofontea) e quella epicurea vi sono delle innegabili convergenze, quali l'elogio di una

<sup>262</sup> È interessante notare che anche Cleante mosse un'accusa simile contro Arcesilao: per lo stoico, infatti, l'accademico a parole distrugge il καθήκον, ma nei fatti ne dimostra la validità (cfr. D.L. VIII, 171 = SVF I 605). Su questo aspetto cfr. A.M. IOPPOLO, *La testimonianza di Sesto Empirico*, cit., pp. 115-30.

<sup>263</sup> Per una panoramica dei giudizi negativi su Socrate espressi da filosofi epicurei cfr. almeno K. KLEVE, *Scurra atticus. The Epicurean View of Socrates*, cit., e M.T. RILEY, *The Epicurean Criticism of Socrates*, in «Phoenix» XXXIV (1980), pp. 56-68.

<sup>264</sup> Cfr. *supra*, pp. 65-8.

<sup>265</sup> Per l'interesse giovanile di Socrate nei confronti della filosofia della natura cfr. PLATO *apol.*, 19 C-D; *Phaed.* 96 A sgg; XENOPH. *mem.* IV 7,3. Tuttavia l'affermazione aristotelica secondo la quale Socrate si occupò esclusivamente di etica (*metaph.* A 6, 987 b 1-2) «would become the most commonly repeated Socratic characteristic in the doxographical tradition» (A.A. LONG, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, cit., p. 153).

<sup>266</sup> Cfr. *infra*, p. 104.

<sup>267</sup> Per il concetto di ironia cfr. almeno W. BÜCHNER, *Über den Begriff der Eironeia*, in «Hermes» LXXVI (1941), pp. 339-58; G. VLASTOS, *Socratic Irony*, in «Classical Quarterly» XXXVII, pp. 79-96; ID., *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991. Per le critiche epicuree cfr. M.L. NARDELLI, *L'ironia in Polistrato e Filodemo*, in AA. VV., *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Napoli 1984, pp. 525-36. Mentre per il rapporto tra queste critiche e l'interpretazione plutarca dell'eredità socratica cfr. J. OPSOMER, *In Search of the Truth*, cit., pp. 105-25.

<sup>268</sup> Cfr. K. KLEVE, *Scurra atticus. The Epicurean View of Socrates*, cit., p. 249. Per le obiezioni a tale affermazione cfr. A.A. LONG, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, cit., p. 155 sgg.

vita frugale, fondata sul controllo delle passioni e finalizzata all'ideale dell'autosufficienza<sup>269</sup>. Pur tuttavia è un dato di fatto inconfutabile che la polemica contro l'insegnamento socratico fu una costante all'interno della scuola epicurea, con l'eccezione forse di Filodemo<sup>270</sup>.

Il primo a polemizzare contro Socrate fu Epicuro stesso, stando almeno all'ipotesi formulata da più studiosi<sup>271</sup> e basata principalmente su tre testimonianze: PLUTARCH. *non posse* 1086 E-F (= US. 237); PLUTARCH., *quaest. conv.* III 6, 1, 653 B (US. 61); CIC. *Brutus* 292 (US 231). Nel primo passo plutarco è riportata una serie di epiteti ingiuriosi diretti contro alcuni filosofi, tra i quali compare anche Socrate<sup>272</sup>. Il passo, però, non aiuta a discriminare il ruolo compiuto da ciascun filosofo epicureo nella lunga storia della polemica contro Socrate; in esso, infatti, sono nominati insieme Epicuro e Metrodoro, entrambi opposti a Colote che rispetto a loro «risulta essere il più benevolo tra gli uomini» nell'impiego delle parole! Così come è difficile attribuire a Epicuro, Metrodoro o Colote la paternità di una singola ingiuria, così è altrettanto arduo stabilire una corrispondenza fra gli epiteti e i filosofi citati. Più interessante, dunque, risulta essere la seconda testimonianza plutarca relativa al *Simposio*, opera perduta di Epicuro. È probabile che in essa Epicuro polemizzò contro l'omonimo scritto platonico e senofonteo. La polemica dovette forse<sup>273</sup> riguardare l'abitudine da parte di Socrate di bere grandi quantità di vino<sup>274</sup>; il fatto che

<sup>269</sup> Cfr. XENOPH. *mem.* I 2, 1; 2, 14; 3, 5; 5, 4-6; 6, 1-3. Tuttavia anche il Socrate platonico ha almeno un punto di contatto con il pensiero epicureo: la convinzione che si debba filosofare per conseguire la salute dell'anima (cfr. PLATO, *apol.* 29 D-30 A; EPIC., *ep. Men.* 122).

<sup>270</sup> Cfr. E. ACOSTA MÉNDEZ-A. ANGELI, *Filodemo. Testimonianze su Socrate*, cit., specialmente pp. 102-138; A.M. IOPPOLO, *Il Περί τοῦ κορυφίζεν ὑπερηφανίας: una polemica antiscettica in Filodemo?*, in G. GIANNANTONI-M. GIGANTE, *Epicureismo greco e romano*, cit., vol. II, pp. 715-34; G. RANOCCHIA, *Aristone*, Sul modo di liberare dalla superbia, nel X libro De vitiis di Filodemo, Firenze 2007, specialmente p. 108 e sgg.; ID., *Il ritratto di Socrate nel De Superbia di Filodemo (PHerc. 1008, coll. 21-23)*, cit.; e D. CLAY, *The Trial of Socrates in Herculaneum*, in «CERC.» XXXIII (2003), pp. 89-100, specialmente p. 94, 96, 99.

<sup>271</sup> Cfr. E. ACOSTA MÉNDEZ-A. ANGELI, *Filodemo. Testimonianze su Socrate*, cit., p. 33-43 e la bibliografia ivi citata.

<sup>272</sup> «E tu non hai replicato che, al loro confronto [scil. di Epicuro e Metrodoro], Colote appare il più moderato degli uomini nel parlare? Raccolsero i termini più oltraggiosi tra gli uomini – buffoni (βωμολοχίας), retori ampollosi, millantatori (ἀλαζονείας), prostitute, assassini, sventurati (βαρυστόνος), devastatori, teste dure – e li rovesciarono contro Aristotele, Socrate, Pitagora, Protagora, Teofrasto, Eraclide, Ipparchia, senza risparmiare nessun personaggio famoso» (traduzione di F. SIRCANA, *Non è possibile vivere felici seguendo Epicuro*, cit.). Anche questa testimonianza, a causa della sua violenza polemica, fu attribuita da W. Crönert (*op. cit.*, pp. 16-24) e da E. Bignone (*op. cit.*, vol. I, p. 422 n. 85) alla *Lettera ai filosofi di Mitilene*. Ma contra cfr. D.N. SEDLEY, *Rivals*, cit.

<sup>273</sup> Condivido la cautela espressa da M. Isnardi Parente, secondo la quale, pur essendo innegabile una contrapposizione al *Simposio* platonico, diventa più difficile risalire ai contenuti della polemica o stabilire se essa fu esplicita (*Opere di Epicuro*, p. 276 n. 3).

<sup>274</sup> Anche nell'*adv. Col.* 1109 E-F Plutarco cita il *Simposio* epicureo in riferimento al vino. Mentre nelle *quaest. conv.* l'accento è posto sulle conseguenze negative che un'eccessiva quantità di vino può avere sul comportamento umano, nell'*adv. Col.* invece il vino è solo un esempio delle contraddizioni intrinseche alle accuse colotee. Secondo Plutarco, infatti, Colote non si avvede che la dottrina dell'οὐ μᾶλλον inficia anche la fisica epicurea (e non solo quella democritea), come si evince dal fatto che nel *Simposio* Epicuro fa dire a Polieno che «si ingannano sia coloro che sostengono che il vino è interamente (τὸ καθόλου) freddo, sia



Socrate intratteneva i commensali con interminabili discorsi e li sottoponeva a estenuanti domande; e infine la dottrina socratica sull'*eros*<sup>275</sup>. Quest'ultima, dunque, sarebbe stata oggetto di aspre critiche da parte sia di Epicuro che di Colote, sebbene i due epicurei scelsero due differenti dialoghi platonici per portare avanti la loro battaglia<sup>276</sup>. Infine dal passo ciceroniano – sicuramente il più interessante, se si ammette la sua storicità<sup>277</sup> – sappiamo che Epicuro criticò l'ironia con la quale Socrate, nell'elogiare i suoi avversari, si fingeva ignorante e incompetente su tutto<sup>278</sup>. Questa ironia, infatti, da un lato misconosce il valore della *παρρησία*<sup>279</sup>, cardine sul quale per gli Epicurei si costruiscono i rapporti tra φίλοι ma anche tra maestro e discepolo; dall'altro, presuppone una costante inclinazione da parte del filosofo a ricercare la verità e a mettere in discussione l'ὁμολογία appena raggiunta.

Se anche si ammettesse che fu Epicuro a dare inizio alla polemica contro Socrate, tuttavia essa si intensificò notevolmente con i discepoli di Epicuro<sup>280</sup>. Questo perché, pur rimanendo una costante all'interno della scuola, la critica epicurea a Socrate si presentò «con notevoli oscillazioni, almeno per quanto si può dedurre dai testi conservati, mutando a seconda dell'ambiente storico-culturale nel quale maturò»<sup>281</sup>. Non stupisce, dunque, che la polemica divenne più accesa quando si affermarono l'Accademia scettica e la Stoa. Già con Metrodoro (fr. 15 KÖRTE)<sup>282</sup> e Idomeneo (ff. 24-6 ANGELI)<sup>283</sup> si dovette così assistere a

coloro che invece dicono che è intermante caldo» (1110 A). Chi sostiene ciò però «si inganna egli stesso, se non ammette che dalla sua stessa teoria deriva che ogni cosa non è più questa che quella (τὸ μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον)» (1110 B).

<sup>275</sup> Cfr. D.L. X 118: «ἐρασθήσεσθαι τὸν σοφὸν οὐ δοκεῖ». E. Bignone, *op. cit.*, p. 215 e sgg. vede nelle pagini finali del *Simposio* di Epicuro un riferimento esplicito alla chiusura del *Simposio* senofonteo: se quest'ultimo, infatti, si conclude con i commensali che assistono alla rappresentazione del mito di Arianna e Dioniso, nella versione epicurea, invece, i partecipanti al banchetto sono invitati a vincere le passioni e tenere atteggiamenti temperanti.

<sup>276</sup> Cfr. *supra*, pp. 100-1.

<sup>277</sup> Contra P. VANDER WAERDT, *Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism*, cit., p. 258 n. 78: «In a brief doxographical passage (*Brut.* 292), Cicero in passing attributes to Epicurus a rejection of Socratic irony [...], but no extant quotation of Epicurus confirms this. Perhaps Cicero (or his source) simply foists on the Master himself a view well known to belong to such contemporary Epicureans as Philodemus».

<sup>278</sup> Cfr. *Brutus* 292: «ego [*scil.* Atticus] ironiam illam quam in Socrate dicunt fuisse [...] facetam et elegantem puto [...], ut apud Platonem Socrates in caelum effert laudibus Protagoram Hippiam Prodicum Gorgiam ceteros, se autem omnium rerum inscium fingit et rudem. Decet hoc nescio quo modo illum, nec Epicuro, qui id reprehendit, assentior».

<sup>279</sup> Per l'importanza che anche Colote attribuì alla *παρρησία* cfr. *supra*, pp. 56-7. È interessante notare che Plutarco, al contrario degli Epicurei, considera Socrate l'esemplificazione perfetta del *παρρησιάζεσθαι* (cfr. *de adulatore et amico* 69 E, 70 E-F, 71 F-72 A).

<sup>280</sup> Concorro quindi con Vlastos, secondo il quale la critica di Epicuro all'ironia socratica fu più sottile, perché Epicuro – al contrario dei suoi discepoli – non percepì in essa un'intenzione di offendere o ingannare (G. VLASTOS, *Socratic Irony*, cit., p. 82).

<sup>281</sup> Cfr. E. ACOSTA MÉNDEZ-A. ANGELI, *Filodemo. Testimonianze su Socrate*, cit., p. 32.

<sup>282</sup> Cfr. A. TEPEDINO GUERRA, *Le opere 'Contro l'Eutifrone di Platone' e 'Contro il Gorgia di Platone'*, cit., p. 47: «La polemica metrodorea, dunque, poteva essere rivolta contro il concetto socratico del dio presente nelle vicende umane, in contrapposizione alla dottrina epicurea degli dèi lontani e *otiosi*, contro la mancanza di rispetto di Socrate per la religione popolare e contro il carattere dell'insegnamento socratico fatto in

un inasprimento dei toni, fino ad arrivare a Zenone Sidonio e alla sua famosa definizione di Socrate come *scurra Atticus*. È poi naturale che, dato il momento storico e la sua personalità fortemente acrimoniosa, con Colote tale critica raggiunse il culmine e divenne ancor più incisiva. Al tempo in cui egli scrisse il *Sul fatto che non si possa affatto vivere secondo le dottrine degli altri filosofi* e Arcesilao divenne scolarca dell'Accademia, i rapporti tra le due scuole erano particolarmente tesi. Stando alle testimonianze di Diogene Laerzio<sup>284</sup> e di Filodemo<sup>285</sup>, l'ostilità riguardò anche la questione della supremazia tra le scuole filosofiche ateniesi: entrambe, infatti, erano preoccupate dall'eccessivo numero di discepoli che passavano dall'Accademia al Giardino o viceversa. Inoltre, come abbiamo precedentemente visto<sup>286</sup>, Colote era geloso della fama di Arcesilao, il più amato tra i filosofi del suo tempo (*adv. Col.* 1121 E-F). Fu dunque principalmente grazie a Colote che Socrate entrò a far parte di diritto nella lista degli avversari degli Epicurei ed egli definì anche con maggiore precisione in quali termini e per quali ragioni bisognasse attaccare la filosofia socratica. Da questo punto di vista «Colotes influenced the subsequent history of Epicureanism much more than has been recognized»<sup>287</sup>. Inoltre, è da notare che Colote attaccò Socrate indipendentemente da Platone, rivolgendogli critiche differenti rispetto a quelle esposte contro la filosofia platonica. Non solo, ma Colote utilizzò Platone come fonte per la filosofia socratica, seguendo in questo una pratica accademica testimoniata anche da Cicerone<sup>288</sup>.

L'antisocratismo di Colote è del tutto evidente nell'*adv. Col.*, anche da un punto di vista meramente quantitativo: quella riguardante Socrate è, infatti, la sezione più estesa dell'intera opera plutarcea; essa occupa ben cinque capitoli (17-21), contro i quattro dedicati ad Arcesilao (26-9) e i tre relativi a Platone (14-6). Da Plutarco sappiamo che

pubblico, basato sulla confutazione, nella ricerca di una definizione di pietà che, nonostante lo scopo terapeutico, era destinata a fallire perché fondata su una opinione e non sulla "prenoazione".

<sup>283</sup> Dall'analisi di A. ANGELI (*I frammenti di Idomeneo di Lampsaco*, cit., p. 58 e sgg.) si evincono due differenti motivi di polemica: 1) a livello contenutistico, Idomeneo «in nome del principio epicureo del "vivi nascosto", rigetta la definizione socratica della morale come politicità» (p. 59); 2) a livello formale, criticò Socrate per il suo magistero *retorico*. Inoltre nella sua opera *Sui Socratici* Idomeneo attaccava Socrate anche con lo scopo di screditare i suoi successori, come si evince dai fr. 26-7, che dimostrano che Idomeneo attribuì a Eschine – e non a Critone – i discorsi pronunciati a Socrate per indurlo alla fuga dal carcere. Probabilmente attraverso questo aneddoto Idomeneo volle ridicolizzare Platone e la cerchia dei Socratici, mettendo in luce le loro rivalità e gelosie.

<sup>284</sup> Cfr. D.L. IV 43: «A chi gli chiedeva perché da altre scuole molti correavano a quella di Epicuro, ma dalla scuola epicurea mai alcuno passava a quella di altri, Arcesilao replicò: "Da un uomo si può diventare eunuco, da eunuco non si può diventare uomo"».

<sup>285</sup> In PHILODEM., *Academicorum Index*, col. XX 4-6 e col. XVIII 4-7 Filodemo racconta che molti discepoli accorsero alla scuola di Arcesilao e lo elessero scolarca.

<sup>286</sup> Cfr. *supra*, p. 93.

<sup>287</sup> P. VANDER WAERDT, *Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism*, cit., p. 232.

<sup>288</sup> Cfr. CIC., *Luc.*, 74 (tutte le traduzioni degli *academica* di Cicerone, dove non altrimenti segnalate, sono di A. Russo).

nella sua opera Colote aveva rivolto tre accuse contro la filosofia socratica. La prima riguardava il famoso responso che l'oracolo di Delfi diede a Cherofonte<sup>289</sup>:

«εὐθὺς οὖν τὸν ἀφ' ἱερᾶς κεκίνηκεν ὁ Κωλώτης, καὶ διηγησάμενος ὅτι χρησμὸν ἐκ Δελφῶν περὶ Σωκράτους ἀνήνεγκε Χαιρεφῶν ὃν ἴσμεν ἅπαντες, ταῦτα ἐπαίρηκε· ‘τὸ μὲν οὖν τοῦ Χαιρεφῶντος διὰ τὸ τελέως σοφιστικὸν καὶ φορτικὸν διήγημα εἶναι παρήσομεν’»

«Subito, dunque, Colote usò le sue ultime risorse e, dopo aver narrato il ritorno di Cherofonte da Delfi con l'oracolo su Socrate che noi tutti conosciamo, egli commenta: ‘Noi dobbiamo lasciar da parte l'oracolo di Delfi, poiché non è altro che una narrazione sofistica e grossolana’»<sup>290</sup>.

I termini con cui è descritto l'oracolo sono assolutamente significativi. Innanzitutto, è definito una “narrazione” (διήγημα), concetto che può rimandare al campo semantico di μῦθος, espediente letterario che Colote criticò aspramente<sup>291</sup>. In secondo luogo, è un διήγημα σοφιστικὸν καὶ φορτικόν ed entrambi gli aggettivi sono molto cari a Colote. Nel *Contro il Liside*, infatti, il saggio di Zenone e Menedemo è definito φορτικώτερος perché tende a un ideale irrealizzabile: l'assoluta ἀντάρχεια, fondata sull'estirpazione di tutte le passioni<sup>292</sup>. Allo stesso modo qui è “grossolana” la definizione di saggio che si evince dal responso dell'oracolo, o meglio dall'interpretazione che gli diede Socrate: saggio è colui che sa di non sapere. È, quindi, probabile che Colote utilizzasse il termine φορτικός per apostrofare gli ideali del saggio diversi da quello epicureo. Nel *Contro l'Eutidemo*, invece, Socrate è criticato perché, rinnegando il significato evidente di concetti come εὐτυχία, si comporta come un sofista<sup>293</sup>. Ugualmente in questo passo plutarcheo il responso dell'oracolo è definito σοφιστικός in quanto capovolge il significato comune ed evidente di sapienza, trasformandola in professione di ignoranza. Ancora una volta, dunque, la polemica di Colote sfrutta il concetto di ἐνάργεια e si appella alla συνήθεια linguistica e, ancora una volta, essa è eticamente orientata. Il responso dell'oracolo, infatti, è oggetto delle critiche colotee non solo perché presuppone una definizione di sapiente *teoricamente* inesatta, ma anche perché propone un ideale del saggio moralmente

<sup>289</sup> Cfr. PLATO, *apol.* 21 A. Per la risposta dell'oracolo così come è riportata in uno scolio alle *Nuvole* di Aristofane cfr. H.W. PARKE-D.E. WORMELL, *The Delfic Oracle*, Oxford 195, vol. II, p. 59 n° 134 e p. 170 n° 420.

<sup>290</sup> *Adv. Col.* 111 6 E-F.

<sup>291</sup> Cfr. *supra*, p. 69 e sgg. È interessante notare che anche l'ἐποχή di Arcesilao fu definita da Colote un μῦθος (cfr. *infra*, pp. 152-3).

<sup>292</sup> Cfr. *supra*, p. 64.

<sup>293</sup> Cfr. *supra*, p. 67.

discutibile: un saggio che pone domande al posto di rispondere; che cerca costantemente la verità, senza mai trovarla; che sottopone a ἔλεγχος le opinioni proprie e altrui ecc.

Infine, si può ipotizzare che un ulteriore motivo per il quale Colote sbeffeggiò l'episodio dell'oracolo delfico fu il rifiuto della mantica nella filosofia epicurea<sup>294</sup>. Epicuro, infatti, rinnegò la mantica<sup>295</sup>, in quanto pratica in contraddizione con il dogma epicureo degli dèi *otiosi* che, in virtù della loro assoluta beatitudine, non si occupano delle vicende umane<sup>296</sup>. Se anche si credesse nell'esistenza della divinazione, essa sarebbe poi doppiamente dannosa: *in primis*, perché non si potrebbero evitare i fatti predetti; e in secondo luogo, perché sarebbe motivo di ansia e preoccupazione<sup>297</sup>. Quindi, agli occhi dell'epicureo Colote, l'episodio dell'oracolo rivelava una falsa concezione della divinità<sup>298</sup>: innanzitutto, perché accetta l'esistenza e la veridicità della divinazione; e inoltre perché istaura un rapporto privilegiato tra Socrate e il dio, contraddicendo così l'assunto che tutti gli uomini hanno la stessa capacità percettiva e, dunque, la stessa possibilità di percepire gli εἶδωλα provenienti dagli dèi<sup>299</sup>.

Il secondo capo di accusa riguarda, invece, un aspetto della filosofia socratica meno conosciuto rispetto all'episodio dell'oracolo: il disprezzo delle sensazioni e la conseguente incoerenza tra teoria e prassi. In questa sezione dell'*adv. Col.* (1117 D-1118 B) Socrate è, infatti, raffigurato come un filosofo che nega all'evidenza (ἐνάργεια) dei sensi qualsiasi garanzia di veridicità: egli non è in grado di dire, perché non ne è fermamente convinto<sup>300</sup>, se un mantello è effettivamente un mantello o se ciò che mangia è cibo oppure fieno. Non riponendo fiducia in ciò che è chiaro e confermato dall'esperienza, Socrate entra dunque in conflitto con le cose evidenti. Pur tuttavia Socrate usa il mantello per coprirsi e mangia

<sup>294</sup> Cfr. R. WESTMAN, *Plutarch gegen Kolotes*, cit., p. 60-7; e E. ACOSTA MÉNDEZ-A. ANGELI, *Filodemo. Testimonianze su Socrate*, cit., p. 87: «Nella polemica di Colote sull'oracolo delfico un ruolo importante dovè giocare anche la consuetudine socratica con le pratiche oracolari» (sulla quale cfr. PLATO, *apol.* 33 c; XENOPH., *mem.* IV 2,24 e 3,16; XENOPH., *anab.* III 1, 5-7).

<sup>295</sup> Cfr. D.L. x 135.

<sup>296</sup> Cfr. *ep. Men.* 123-4 e KΔ I.

<sup>297</sup> Cfr. C. DIANO, *Scritti Epicurei*, Firenze 1974, pp. 23-5.

<sup>298</sup> Non a caso, infatti, tra la prima e la seconda critica colotea Plutarco difende Socrate, raccontando l'atto di adorazione di Colote nei confronti del divino Epicuro (cfr. *supra*, pp. 51-4): sono così contrapposte due diverse concezioni di divinità.

<sup>299</sup> Dunque questa accusa colotea si aggiunge alle testimonianze che dimostrano l'infondatezza dell'interpretazione che considera gli dèi epicurei dei "costrutti mentali" (canonizzata da A.A. LONG-D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, cit., vol. I, pp. 144-9 e ripresa, tra gli altri, da D. OBBINK, *On Piety*, cit., p. 12 e 321-9). *Contra* cfr. K. KANY-TURPIN, *Représentation mentale des dieux, piété et discours théologique*, in A. GIGANDET-P.-M. MOREL, *Lire Épicure*, cit., pp. 145-65 (dove si trova un'approfondita panoramica sull'argomento); e il più recente studio di H. ESSLER, *Falsche Götter bei Philodem (Di III Kol. 8, 5 – Kol. 10, 6)*, in «Cerc.» XXXIX (2009), pp. 161-205.

<sup>300</sup> *Adv. Col.* 1118 A: «μηδὲν εἶναι τούτων οἷον φαίνεται πεπεισμένος ἀμεταπίστως». È degno di nota che, stando al resoconto plutarco, Colote avrebbe "posto delle domande" a Socrate (τὰ ἐρωτήματα), riproducendo così il tipico *dialeghestai* socratico.

cibo e non erba. Ciò dimostra che «i tuoi discorsi, o Socrate, erano ciarlatani (ἀλαζόνας): tu dicevi a coloro in cui ti imbattevi nella discussione alcune cose, ma ne mettevi in pratica delle altre»<sup>301</sup>. L'incoerenza tra teoria e comportamento si fonda, dunque, sul fatto che Socrate, pur sostenendo di non sapere, agisce come se sapesse. Se non fosse un ciarlatano, infatti, Socrate sarebbe condannato a una forma di totale ἀπραξία e non potrebbe compiere neanche le azioni più banali e quotidiane, quali il vestirsi, il mangiare o il camminare. Accettare l'evidenza dei sensi, invece, è un presupposto inalienabile e inevitabile del vivere, perché per agire bisogna prima dare il proprio assenso a un determinato stato di cose, ossia credere, ad esempio, che il cibo è cibo e non fieno. L'ignoranza socratica, che per l'oracolo era ciò che rendeva Socrate il più sapiente, per Colote invece porta Socrate o all'*apraxia* o a essere un impostore. Proprio questo secondo aspetto sarà in seguito enfatizzato nella scuola epicurea: Socrate è un millantatore, un ciarlatano che si nasconde dietro la sua εἰρωνεία<sup>302</sup>. L'ignoranza socratica, se considerata autentica, trasforma Socrate nel paradigma del filosofo del dubbio e lo rende incapace di vivere; se invece non è presa sul serio – come vogliono anche gli Stoici e come secondo gli Epicurei è giusto fare visto che fu Socrate, agendo come se sapesse, il primo a smentirla – diventa nella tradizione epicurea un segno infamante di insincerità, ipocrisia e arroganza.

Infine, come in una *Ringkomposition*, la terza accusa mossa da Colote contro la filosofia socratica coinvolge nuovamente aspetti della religiosità delfica. Pur essendo Socrate il bersaglio principale della sua polemica, Colote non perse comunque l'occasione di criticare le credenze religiose in contrasto con la dottrina teologica epicurea<sup>303</sup>. Da questo punto di vista vi sono, quindi, delle analogie con quanto fece Metrodoro: anche questi, infatti, usò il Socrate dell'*Eutifrone* platonico per criticare le forme di religiosità popolare, oltre che il concetto socratico di divinità. Questa volta a essere criticato è il motto γνῶθι σεαυτόν inscritto sul tempio di Delfi. Colote infatti:

«κομδῆ διαγελᾷ καὶ φλαυρίζει τὸν Σωκράτην ζητοῦντα τί ἄνθρωπός ἐστι καὶ νεανιευόμενον, ὥς φησιν, ὅτι μηδὲ αὐτὸς αὐτὸν εἰδείη»

<sup>301</sup> Adv. Col. 1117 D: «ἀλλὰ γὰρ ἀλαζόνας ἐπετήδευσας λόγους, ὃ Σώκρατες· καὶ ἕτερα μὲν διελέγουν τοῖς ἐντυγχάνουσιν, ἕτερα δὲ ἔπραττες».

<sup>302</sup> Già Aristotele aveva analizzato il rapporto tra εἰρων e ἀλαζών (E.N. 1108 a 19 sgg., 1127 a 20 sgg.), dandone un giudizio fondamentalmente negativo: entrambi muovono dalla προσποίησις di dare di sé un'immagine diversa da quella reale (rispettivamente più positiva e più negativa). Ancor prima di Aristotele, Aristofane nelle *Nuvole* aveva rappresentato il carattere di Socrate come un misto di εἰρωνεία e ἀλαζονεία (cfr. v. 449 «μάσθλης εἴρων γλοιὸς ἀλαζών» e vv. 102-4).

<sup>303</sup> Cfr. J. WARREN, *Socratic Scepticism in Plutarch's 'Adversus Colotem'*, cit., p. 343.

«accuratamente motteggia e deride Socrate perché ricerca cos'è l'uomo e perché confessa con giovanile baldanza, come dice Colote, di non conoscere nemmeno se stesso»<sup>304</sup>.

Colote non poté esimersi dal criticare tale posizione socratica: era, infatti, troppo evidente e troppo profonda la differenza su questo punto tra Socrate, che ancora una volta ricercò l'aporia, e il suo maestro Epicuro, che al contrario fornì una completa e precisa definizione di ἄνθρωπος<sup>305</sup>. Ma non fu solo questo a provocare l'ira di Colote: affermando di non sapere neanche chi fosse, Socrate rinnegò il valore di ciò che è massimamente evidente, di ciò che è alla base di qualunque atto percettivo: il proprio io. Per Colote, infatti, ragionamenti come quelli portati avanti da Socrate nel *Fedro* (quando sostiene di non sapere se è un mostro peggiore di Tifone o una creatura divina<sup>306</sup>) sono tremendi e sconvolgono la realtà dei fatti (δεινὰ καὶ ταρακτικὰ τῶν πραγμάτων<sup>307</sup>). Come giustamente sostenuto da J. Opsomer: «Socrates' search for self-knowledge was a sign of his refusal to acknowledge plain evidence, more particularly of his rejection to believe what his sense told to him about himself, which according to Colotes results in the impossibility of living»<sup>308</sup>.

Dalle accuse colotee emerge, dunque, un ritratto di Socrate simile a quello tratteggiato da Platone nei suoi dialoghi<sup>309</sup>, che d'altronde l'epicureo conosceva molto bene come dimostrano i papiri di Ercolano e le testimonianze di Proclo e Macrobio<sup>310</sup>. Già nell'*Apologia* e nel *Simposio*, infatti, Platone aveva descritto Socrate come un ὑβριστής<sup>311</sup> e in molti dialoghi l'ignoranza e l'*elenchos* socratici sono presentati come degli “scherzi”

<sup>304</sup> Adv. Col. 1118 C. Anche in questo passo compaiono due termini (φλαυρίζει e νεανιευόμενον) che, se fossero realmente quelli utilizzati da Colote nel suo scritto, confermerebbero l'attenzione dell'epicureo nei riguardi del linguaggio socratico. Infatti φλαυρίζει «è termine che nei dialoghi di Platone Socrate talvolta usa nei confronti di se stesso, per esempio *Apologia* (19 C), e mai dei suoi avversari, perché troppo scortese». Mentre νεανιευόμενον «compare nel *Gorgia* (482 C 4), quando Callicle rimprovera Socrate, che ha confutato anche Polo, di parlare con giovanile baldanza come un oratore del popolo; e nel *Fedro* (235 A 6) significativamente usato da Socrate nei confronti di Lisia ad indicare l'abilità dei giovani a ripetere le stesse cose ora in un modo ora in un altro [...]. Colote quindi accusa Socrate di parlare sconsideratamente come un giovinetto, e nelle sue parole si può cogliere una reminiscenza del fatto che Socrate si rifiuta di forgiare per la sua difesa bei discorsi come un oratore giovinetto» (cfr. A.M. IOPPOLO, *Socrate nelle tradizioni accademiche-scettiche e pirroniane*, cit., rispettivamente p. 100 e 101).

<sup>305</sup> Cfr. SEX. EMP. M VII 267 = US. 310.

<sup>306</sup> Cfr. PLATO, *Phaedr.* 229 E-230 A.

<sup>307</sup> Adv. Col. 1119 B.

<sup>308</sup> Cfr. J. OPSOMER, *In Search of the Truth*, cit., p. 97.

<sup>309</sup> Seppur D. MORRISON (*On Professor Vlastos' Xenophon*, in «Ancient Philosophy» VII (1987), pp. 9-22) ha dimostrato che il concetto di ironia non è assente nell'opera senofontea (come invece precedentemente si riteneva), è comunque innegabile che l'immagine di Socrate che emerge dall'*adv. Col.* ha veramente pochi tratti in comune con il Socrate senofonteo.

<sup>310</sup> Cfr. *supra*, p. 69 e sgg.

<sup>311</sup> PLATO, *apol.* 37 A; *symp.* 215 B.

usati da Socrate per dissimulare la sua opinione<sup>312</sup>. Indubbiamente, poi, l'episodio dell'oracolo così come descritto da Colote allude al Socrate dell'*Apologia* (21 A); e il disprezzo delle sensazioni può richiamare il Socrate del *Teeteto*, che distingue l'ἐπιστήμη dall'αἴσθησις e nega a quest'ultima qualsiasi pretesa di veridicità<sup>313</sup>. Inoltre, come appena visto, nell'ultima accusa colotea – quella relativa alla ricerca socratica su se stessi – è esplicitamente citato il *Fedro*. Infine, anche i singoli esempi portati da Colote richiamano specifici passi dei dialoghi platonici. Basti pensare al motivo del fiume in piena (*adv. Col.* 1117 D e 1118 A) che evoca un passo del *Fedro* (242 B-C), dove Socrate afferma che fu il suo δαίμων a trattenerlo dall'attraversare l'Ilisso; o ancora agli esempi del mantello e del cibo, che si ritrovano nel discorso di Alcibiade nel *Simposio* (219 B e 220 B) e in un passo del *Fedone*, in cui Socrate sostiene che il vero filosofo non si cura dei piaceri comuni, come il mangiare e il vestirsi con abiti eleganti<sup>314</sup>.

Tuttavia, per comprendere al meglio l'attacco coloteo a Socrate, tali riferimenti ai dialoghi platonici non sono sufficienti, né basta sottolineare il lato "aporetico" del Socrate di Platone<sup>315</sup>. Il Socrate tratteggiato da Colote, infatti, assume lineamenti fortemente scettici, tanto che la polemica colotea «provides our fullest, albeit indirect, evidence concernig the skeptical portrait of Socrates»<sup>316</sup>. Considerando che fu Arcesilao il primo a interpretare il pensiero socratico in termini rigorosamente scettici<sup>317</sup>, è lecito concludere che il Socrate oggetto degli attacchi di Colote fu il Socrate di Arcesilao<sup>318</sup>. Numerose considerazioni confermano tale ipotesi. Innanzitutto, va notato che i tre punti sui quali si incentra la polemica colotea – responso dell'oracolo, critica alle sensazioni e ricerca

<sup>312</sup> Cfr., fra gli altri, PLATO, *apol.* 20 D; ID., *Prot.* 336 D. L'immagine di Platone che presenta Socrate mentre scherza con alcuni (ἦτοι παίζων πρὸς τινάς) è ripresa da Sesto (*PH* I 221-5) nella sua analisi sul presunto scetticismo della filosofia di Platone. Infatti quello che per Colote era un aspetto della filosofia di Socrate, per Sesto diventa invece una caratteristica del Socrate personaggio dei dialoghi di Platone e ricade quindi nella più complessa valutazione sestana della filosofia platonica. Per l'interpretazione sestana del Platone "aporetico" cfr. ad A.M. IOPPOLO, *La testimonianza di Sesto Empirico*, cit., specialmente pp. 52-80, dove si trova anche un'analisi dettagliata delle diverse letture date dagli studiosi.

<sup>313</sup> Cfr. PLATO, *Tht.* 151 esg; 186 C-E. Colote dovette aver presente anche *Tht.* 150 B-E e l'immagine della levatrice, metafora di un Socrate che, essendo ignorante (ἄγνοός εἰμι σοφίας), interroga gli altri senza manifestare mai la sua opinione.

<sup>314</sup> Cfr. PLATO, *Phaed.* 64 d-e.

<sup>315</sup> *Contra* J.P. HERSHBELL, *Plutarch's Portrait of Socrates*, in «Illinois Classical Studies» XIII (1988), pp. 365-81, specialmente p. 371: «there are no good reasons to look beyond Plato's writings [...] for Colotes' attack on Socrates»; M.T. RILEY, *The Epicurean Criticism of Socrates*, cit., soprattutto p. 57; R. WESTMAN, *Plutarch gegen Kolotes*, cit., pp. 62-5.

<sup>316</sup> Cfr. P. VANDER WAERDT, *Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism*, cit., 253.

<sup>317</sup> A.A. LONG, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, cit., p. 158: Arcesilao fu «the effective creator of the totally skeptical Socrates». Per l'eredità socratica nel pensiero di Arcesilao cfr. PLUTARCH., *adv. Col.* 1121 F; CIC., *de orat.* III 67; ID., *de fin.* II 2; ID., *Varro* 44-5 e *de nat. deor.* I 11. Sull'argomento cfr. anche *infra*, p. 179-80, 208-10.

<sup>318</sup> Tale identificazione è sostenuta da vari studiosi, tra cui mi limito a rimandare a A.M. IOPPOLO, *Socrate nelle tradizioni accademico-scettica e pirroniana*, cit., p. 97; J. OPSOMER, *In Search of the Truth*, cit., pp. 85-6 e 101-2; J. WARREN, *Socratic Scepticism in Plutarch's 'Adversus Colotem'*, pp. 333-4.

sull'uomo – sono tutti aspetti della filosofia socratica particolarmente cari ad Arcesilao. Ad esempio, Arcesilao dovette considerare l'episodio dell'oracolo e più in generale *apol.* 20 E-23 B un testo fondamentale, perché all'origine della professione di ignoranza e dell'esigenza del διαλέγεσθαι, inteso come ricerca continua che non si esaurisce mai in una verità assoluta<sup>319</sup>. Sebbene Arcesilao rinunciò alla confessione di ignoranza, interpretata come un'affermazione dogmatica<sup>320</sup>, egli perfezionò la dialettica socratica su di essa fondata. Così, argomentando sempre contro la tesi dell'avversario, Arcesilao perveniva all'ἰσοσθένεια, che a sua volta giustificava l'ἐποχή: di fronte all'equipollenza delle tesi contrarie non è, infatti, possibile affermare o negare alcunché<sup>321</sup>.

Il tema della ricerca, così caro ad Arcesilao, è presente anche nell'ultima accusa colotea contro Socrate, quella incentrata sullo γνῶθι σεαυτόν. È probabile che Colote citò il motto delfico, perché questo era richiamato nella fonte scettica contro cui egli volle polemizzare. Tale ipotesi è avvalorata dal fatto che il Socrate che emerge dal passo del *Fedro*, in cui tale motto è citato, è ancora una volta un filosofo dai toni scetticheggianti, impegnato in una ricerca continua<sup>322</sup>. Non deve quindi sorprendere se in questa sezione dell'*adv. Col.* l'origine della ricerca filosofica di Socrate sia identificata prima nel responso dell'oracolo (111f E-1117 D) e poi nel motto delfico (1118 C-1119 C). Il tema del responso e quello del motto sono infatti fortemente collegati tra loro. Il primo, dichiarando Socrate il più sapiente in virtù della sua ignoranza, diede avvio alla ricerca; mentre il secondo definì il campo di indagine, esortando Socrate a indirizzare la sua ricerca anche sul proprio io. Quindi, anche il motto delfico dovette aver un ruolo significativo per Arcesilao e la sua interpretazione scettica del magistero socratico: esso dimostra, infatti, che non si conosce neanche colui che dovrebbe essere il soggetto conoscente. Da questo punto di vista è interessante notare che la questione della ricerca sull'uomo acquista tre

<sup>319</sup> Cfr. G. GIANNANTONI, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, edizione postuma a cura di B. Centrone, Napoli 2005.

<sup>320</sup> Cfr. CIC., *Varro* 45 (cfr. *infra*, p. 169 e n. 6, p. 177 e n. 44). Tuttavia Colote criticò anche tale affermazione di Arcesilao, interpretandola come «ulteriore manifestazione di εἰρωνεία, giacché dall'ottica epicurea Arcesilao, pur mostrando di non sapere e di non sapere neppure che non sapeva, agiva sempre come se in realtà sapesse» (E. ACOSTA MÉNDEZ-A. ANGELI, *Filodemo. Testimonianze su Socrate*, cit., p. 68).

<sup>321</sup> Cfr. CIC., *Varro* 45; *de orat.* III 67, 80; *de fin.* II 2 e V 9. Per l'*elenchos* socratico cfr. invece PLAT., *soph.* 230 B. Pur modificando la prassi dialettica, Arcesilao condivide con Socrate lo scopo morale del διαλέγεσθαι: mostrare all'interlocutore la sua ignoranza, sollecitandolo così a migliorarsi. «Arcesilao, come Socrate, non vuole, né può sostituirvi alcuna conoscenza [...] il suo metodo costituisce un'opera di educazione intellettuale e morale allo stesso tempo» (A.M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, cit., p. 162).

<sup>322</sup> Cfr. PLAT., *Phaedr.* 229 E-230 A: «ed eccone la ragione, mio caro, che non riesco ancora a conoscere me stesso come vuole il motto delfico (οὐ δύναμαι πῶ κατὰ τὸ δελφικὸν γράμμα γινῶναι ἑμαυτὸν). Mi sembra proprio ridicolo che io, mentre sono ancora all'oscuro di questo, mi ponga ad indagare problemi che mi stanno al di fuori. Donde, lasciando perdere queste storie, e pago dell'opinione comune su di esse, lo ripeto, vado indagando non quelle, ma me stesso» (traduzione di P. PUCCI, in *Tutto Platone*, a cura di G. GIANNANTONI, I, Bari 1996).



significati completamente diversi: per Colote è inutile e ridicola, perché parte dal presupposto che non si conosce ciò che è massimamente evidente; per Arcesilao è declinabile in senso scettico; mentre per Plutarco assume una valenza “spirituale”: bisogna ricercare la parte migliore dell’uomo, ossia l’anima (1118 D-1119 B)<sup>323</sup>.

Infine, il secondo capo di accusa coloteo dimostra ancor più chiaramente che il Socrate denigrato da Colote fu il Socrate di Arcesilao. Innanzitutto, come già segnalato, l’*adv. Col.* è l’unica fonte che attribuisce a Socrate il disprezzo delle sensazioni e non c’è motivo di credere che questa tesi fu sostenuta dal Socrate “storico”. A conferma di ciò, il linguaggio usato in questa sezione, rivelando concetti tipici della filosofia ellenistica, è fortemente anacronistico; basti pensare all’idea di essere colpiti, di subire un’impronta da ciò che appare (τυποῦσθαι πρὸς τὰ φαινόμενα, 1118 B). Inoltre, ed è forse questo l’indizio più forte, Colote rivolse la stessa accusa, formulata con gli stessi termini, anche contro Arcesilao: secondo l’epicureo, entrambi sono incapaci di compiere le azioni più semplici e quotidiane, come l’indossare il mantello o aprire la porta per recarsi al mercato. Non solo, ma anche la risposta fornita da Plutarco in difesa dei due filosofi è esattamente la stessa: Arcesilao e Socrate possono agire grazie all’affidabilità, relativa, delle apparenze fenomeniche. Si confronti *adv. Col.* 1118 A con 1122 F e l’analogia risulterà assolutamente evidente<sup>324</sup>. In questo modo Colote mise Arcesilao di fronte a un dilemma: o seguire Socrate, rinunciando però alla possibilità di vivere; oppure fornire un nuovo criterio d’azione, abbandonando così l’eredità socratica.

Oltre al contenuto delle accuse colotee, altre due considerazioni confermano che il Socrate descritto nell’*adv. Col.* è il Socrate di Arcesilao. Innanzitutto, dal confronto tra la

---

<sup>323</sup> P. Donini, analizzando PLUTARCH. *De E* 385 C, ha sostenuto che c’è una differenza filosofica tra i responsi dell’oracolo e le iscrizioni delfiche: i primi riguarderebbero unicamente la condotta di vita e si riferirebbero quindi a soluzioni pratiche; mentre le seconde, essendo formulate come degli enigmi, inducono l’uomo a cercare una soluzione. Questa differenza potrebbe essere ricondotta «anche se alquanto alla lontana, a una struttura concettuale neoacademica e cioè alla distinzione tra due [...] tipi di criterio». In questa ipotesi interpretativa i responsi corrispondono al criterio pratico, perché anche gli Accademici non misero mai in discussione la necessità di averne uno e perché «analogamente, secondo Plutarco, il dio non lascia gli uomini nell’incertezza [...] là dove è in gioco la condotta della vita». Le iscrizioni delfiche, invece, sarebbero l’analogo del criterio epistemologico: in questo ambito tanto per gli Accademici quanto per Plutarco è aperto il campo della ricerca filosofica e quindi «non solo il dio non interviene a risolvere il dubbio, ma anzi è proprio lui a suscitare» (P. DONINI, *L’eredità academica e i fondamenti del platonismo in Plutarco*, in M. BARBANTI-G. GIARDINA-P. MANGANARO (a cura di), *Henosis kai philia. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania 2002, pp. 247-73 (ora anche in P. DONINI, *Commentary and Tradition*, cit., pp. 375-402; p. 383). Se l’origine di tale schema si potesse realmente far risalire agli Accademici, sarebbe interessante chiedersi se Colote la conobbe; perché in tal caso, la sua scelta di attaccare tanto il responso quanto il motto sarebbe ancor più significativa.

<sup>324</sup> Cfr. *adv. Col.* 1118 A: «οὐδὲ Σωκράτει δῆπουθεν ἐμποδὼν ἦν ἡ περὶ τῶν αἰσθήσεων δόξα τοῦ χρῆσθαι τοῖς φαινόμενοις ὁμοίως»; e 1122 F «ὁ γὰρ τῆς ἐποχῆς λόγος οὐ παρατρέπει τὴν αἴσθησιν οὐδὲ τοῖς ἀλόγοις πάθειν αὐτοῖς καὶ κινήμασιν ἀλλοίωσιν ἐμποιεῖ διαταράττουσαν τὸ φανταστικόν». Su questi cfr. *infra*, pp. 208-10.

sezione dedicata a Socrate (1116 E-1119 C) e quella dedicata a Platone (1114 F-1116 E) risulta chiaramente che Colote considerò la filosofia di Platone indipendentemente da quella del suo maestro Socrate. Nell'*adv. Col.*, infatti, i due filosofi sono presentati in maniera totalmente differente: Socrate, come abbiamo visto, è attaccato per la sua tendenza scettica; mentre Platone è descritto come un filosofo assolutamente dogmatico, ideatore di una metafisica dualistica e perciò criticato in virtù della sua teoria delle Idee<sup>325</sup>. La separazione tra la filosofia socratica e quella platonica è una caratteristica del pensiero coloteo, confermata anche dai papiri di Ercolano<sup>326</sup>, che potrebbe spiegarsi con l'utilizzo da parte di Colote di una fonte accademica. Grazie a Cicerone, infatti, sappiamo che Arcesilao considerò Platone un precursore della sua filosofia indipendentemente e per motivi differenti da Socrate<sup>327</sup>. Se Colote scelse di seguire una pratica accademica, questa doveva essere condivisa dal suo avversario; altrimenti il suo attacco sarebbe stato molto meno incisivo. Va altresì ricordato che Colote non presentò Socrate sempre in chiave scettica e quindi il suo anti-socratismo non si identifica immediatamente con il suo anti-scetticismo. Non essendo, infatti, minimamente interessato a ricostruire la figura del Socrate "storico", egli declinò l'immagine del filosofo ateniese a seconda di quali fossero i suoi reali obiettivi polemici. Questo è evidente tanto nelle sue opere erconalesi – dove si scaglia contro il Cinismo e lo Stoicismo<sup>328</sup> – quanto nell'*adv. Col.* Nell'opera plutarchea, infatti, Arcesilao non è l'unico erede di Socrate a essere nominato, ma sono attaccati anche i Cirenaici e Stilpone. Pur appartenendo alla cerchia dei Socratici, nelle sezioni a loro dedicate (rispettivamente 1120 C-1121 E e 1119 C-1120 B) non si ritrova nemmeno un riferimento a Socrate, né tanto meno al Socrate scettico attaccato poche pagine prima. Questo, se da una parte dimostra che Colote attaccò qualsiasi forma di socratismo, dall'altra però conferma ulteriormente che il Socrate dell'*adv. Col.* coincide perfettamente col Socrate paradigma del filosofo scettico nell'interpretazione che ne diede Arcesilao.

---

<sup>325</sup> Cfr., ad esempio, *adv. Col.* 1115 D-F. Su questo passo cfr. *infra*, pp. 133-6. Contro la tesi che nell'*adv. Col.* Socrate e Platone siano raffigurati come due pensatori differenti non può valere l'obiezione che in 1114 C essi siano uniti, insieme a Parmenide, nel gruppo di filosofi che per primi compresero che «la natura ha in sé qualcosa che concerne l'opinione e qualcosa che invece concerne l'intelletto». Questa, infatti, è una tesi di Plutarco, che certo non può essere attribuita a Colote, ma che rappresenta una "genealogia di Platonismo" che si ritrovano nei testi del Cheronense. Per le diverse "genealogie di Platonismo" secondo Plutarco cfr. P. DONINI, *L'eredità accademica e i fondamenti del platonismo in Plutarco*, cit.

<sup>326</sup> Cfr. *supra*, p. 68.

<sup>327</sup> Cic., *Luc.* 74. Al contrario in *PH* Sesto, pur citando lo stesso passo del *Fedro* (II 22), non fa alcuna distinzione tra Socrate e Platone, ma parla di Socrate παρὰ Πλάτωνι (cfr. A.M. IOPPOLO, *Socrate nelle tradizioni accademico-scettica e pirroniana*, cit., specialmente p. 106 e sgg.). Questo è un ulteriore motivo per escludere che Colote avesse di mira e/o utilizzasse una fonte pirroniana.

<sup>328</sup> Cfr. *supra*, p. 64 e 67.

### CAPITOLO III

#### *L'Arcesilao di Plutarco: Scetticismo e Medioplatonismo*



### III.1: La filosofia di Plutarco alla luce dell'*adversus Colotem*

Il *corpus plutarcheum* dei *moralia* rappresenta sicuramente una delle testimonianze più preziose relative al platonismo dell'epoca a cavallo tra l'era volgare e quella cristiana. Come ha giustamente sostenuto F. Ferrari, infatti, esso «costituisce l'unica documentazione rilevante relativa a un autore platonico del periodo che va dal I sec. a.C. (diciamo dalla morte di Cicerone) fino all'opera di Galeno». Pur essendoci pervenuti altri scritti di importanti filosofi platonici di quel tempo, «nessuno di questi testi può vantare la ricchezza e il grado di completezza del *corpus* di Plutarco»<sup>1</sup>. Non si tratta di una differenza meramente quantitativa (con i suoi circa 260 titoli, tra opere pervenute, opere citate nel Catalogo di Lampria ma non pervenute e opere trasmesse per tradizione indiretta, Plutarco fu certamente uno dei filosofi più prolifici dell'antichità e uno dei meglio conservati); ma anche, e soprattutto, qualitativa. Basti pensare al fatto che Plutarco, contrariamente alla prassi comune ai suoi tempi, era solito leggere *direttamente* i testi platonici, senza ricorrere all'ausilio di manuali, come dimostra il numero e l'acutezza delle citazioni platoniche presenti nelle sue opere<sup>2</sup>. E ciò lo portò anche a proporre interpretazioni originali su alcune importanti dottrine platoniche<sup>3</sup>, talvolta intervenendo maliziosamente sul passo che stava analizzando per renderlo più adatto e più coerente con l'interpretazione che ne voleva fornire<sup>4</sup>. Ma basti pensare anche alla profonda conoscenza che Plutarco possedeva a riguardo delle dottrine delle altre scuole filosofiche, *in primis* Stoicismo ed Epicureismo.

---

<sup>1</sup> Cfr. F. FERRARI, *Dio, idee e materia*, cit., pp. 9-10. Cfr. anche P. DONINI, *Testi e commenti, manuali e insegnamento*, cit., p. 249-50: «la sua [scil. di Plutarco] posizione era fin da principio più complessa e la sua situazione più difficile di quella di un Alcino o di un Attico, anzi di qualsiasi altro esponente del platonismo medio».

<sup>2</sup> Sulla conoscenza plutarchea del testo platonico cfr., almeno, F. FERRARI, *Platone in Plutarco*, in I. GALLO, «La Biblioteca di Plutarco», cit., pp. 225-236.

<sup>3</sup> Si pensi, ad esempio, alle soluzioni proposte da Plutarco a riguardo della dottrina sullo statuto della materia, o sullo statuto dell'anima o ancora a riguardo della demonologia (per quest'ultimo aspetto cfr. C. SANTANIELLO, *Aspetti della demonologia plutarchea: tra il De defectu oraculorum e altri scritti del Corpus*, in I. GALLO, *Plutarco e la religione*, Napoli 1996, pp. 357-372).

<sup>4</sup> Come esempio di questa manipolazione maliziosa solitamente si riporta *de animae procreatione* 1012 B, dove Plutarco cita un passo del *Timeo* platonico in una versione diversa da quella trasmessaci dai manoscritti platonici (cfr. H. CHERNISS, *Plutarch. On the Generation of the Soul in the Timaeus*, Cambridge (Mass.)-London 1976, p. 138; P. DONINI, *Testi e commenti, manuali e insegnamento*, cit., p. 255; e F. FERRARI, *Plutarco. La generazione dell'anima nel 'Timeo'*, Napoli 2002 *ad loc.*). Tuttavia, come hanno mostrato studi più recenti (cfr. J. OPSOMER, *Plutarch's De animae procreatione in Timaeo: Manipulation or Search for Consistency?*, in P. ADAMSON-H. BALTUSSEN-M. STONE M. (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries. Vol. I*, London 2004, pp. 137-62), è probabile che in questo caso Plutarco non manipolò volontariamente il testo platonico, ma che aveva a disposizione un esemplare del testo platonico che apparteneva già a una tradizione diversa rispetto a quella giunta fino a noi. Ciò non toglie, tuttavia, che in altri casi Plutarco si prese libertà maggiori nel citare passi platonici.

Tuttavia, essendo un filosofo e non un semplice erudito<sup>5</sup>, Plutarco non si limitò a tramandare il pensiero delle filosofie a lui precedenti; bensì manipolò l'eredità acquisita attraverso lo studio di queste diverse tradizioni, allo scopo di dar vita alla *sua* filosofia. Quest'ultima, dunque, pur assorbendo talora elementi appartenenti ad altre correnti filosofiche, non si risolse in una forma di eclettismo<sup>6</sup>, ma si concretizzò, invece, in un tentativo costante e coerente di inserirsi all'interno della tradizione platonica, che Plutarco considerava unica e unitaria. Plutarco, infatti, approvò le dottrine delle altre tradizioni filosofiche solo se e solo nella misura in cui queste potevano conciliarsi con la filosofia platonica, come aveva giustamente rilevato già R.M. Jones nel lontano 1916<sup>7</sup>. Il criterio utilizzato da Plutarco per giudicare la verosimiglianza e la preferibilità di una tesi filosofica rispetto a un'altra fu, dunque, quello dell'adesione al pensiero di Platone e degli Accademici. Questo criterio poi è valido tanto per vagliare le diverse ipotesi presentate negli scritti plutarchei<sup>8</sup>; quanto per esaminare, e spesso condannare, gli altri sistemi filosofici. Si considerino, ad esempio, le critiche che Plutarco rivolse al sistema stoico e a quello epicureo; molto spesso esse hanno origine in alcune dottrine di Platone o dell'Accademia e si giustificano proprio all'interno di un orizzonte platonico<sup>9</sup>. Ma si

---

<sup>5</sup> Non concordo, dunque, con quanto sostenuto da: K. ZIEGLER, *Plutarco*, cit., p. 87: «Plutarco non fu un pensatore originale [...]. Gli mancarono acutezza e vigore di pensiero e quella spirituale forza creativa che distingue il pensatore eminente ed originale; ma gli mancò anche la volontà assoluta di chiarezza [...]. Di regola, ciò che Plutarco ci presenta, a proposito dei più svariati argomenti dello scibile, non oltrepassa un amabile dilettantismo. Non come creatore di una qualche conoscenza nuova, egli deve essere ricordato, ma come intermediario di conoscenze acquisite da altri»; I. GALLO, *Parerga Plutarchea*, cit., pp. 27-8: «In altre parole la sua πολυμαθία va di solito e inevitabilmente a discapito dell'originalità [...]». In sostanza Plutarco, più che elaborare una sua personale dottrina, si rifà sincretisticamente e, entro certi limiti, ecletticamente, alle dottrine dei precedenti pensatori»; e J. DILLON, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977, p. 230: «his more serious philosophical works were allowed to perish, leaving only those which show him rather as a litterateur and antiquarian than as a serious philosopher». Cfr. anche il breve accenno dedicato a Plutarco in D.N. SEDLEY (ed.), *Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge 2003.

<sup>6</sup> Per una panoramica sulle diverse interpretazioni date al concetto di eclettismo e sulla loro influenza nella storia della filosofia, oltre che per un nuovo tentativo di definizione, cfr. P. DONINI, *The History of the Concept of Eclecticism*, in J.M. DILLON-A.A. LONG (edd.), *The Question of Eclecticism, Studies in later Greek Philosophy*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1988, pp. 15-33 (ora anche in ID., *Commentary and Tradition*, cit., pp. 197-209).

<sup>7</sup> R.M. JONES, *The Platonism of Plutarch*, Chicago 1916, p. 12: «We find the point of view in Plutarch's philosophical works uniformly that of a Platonism, and whatever elements have been added from other sources are not incompatible with his interpretation of Plato».

<sup>8</sup> Come sostenuto, tra gli altri, anche da P. Donini, il quale però rileva che questo criterio non è applicabile a tutti gli scritti plutarchei, perché ci sono molti casi «nei quali non c'è, o non si è ancora saputo scoprire, un riferimento alla dottrina di Platone» (cfr. P. DONINI, *I fondamenti della fisica e la teoria delle cause in Plutarco*, in I. GALLO (ed.), *Plutarco e le scienze*, Genova 1992, pp. 99-120; ora anche in ID., *Commentary and Tradition*, cit., pp. 341-57; p. 353). Tuttavia, a mio avviso, la casistica aumenta se si considerano, come è giusto fare, anche i casi in cui Plutarco si richiama – direttamente o velatamente – a tesi dell'Accademia: sulla base della sua interpretazione unitaria anche quest'ultime, e non solamente quelle di Platone, possono infatti essere usate quale metro di giudizio.

<sup>9</sup> Si pensi, ad esempio, alle critiche contro la teologia stoica o ancora a quelle contro il rigoroso monismo psicologico stoico, basate sull'assunto fondamentale della natura bipartita o tripartita dell'anima. Su

consideri anche che Plutarco non tentò a tutti i costi di conciliare la posizione di Aristotele con quella di Platone. Infatti, pur mostrando spesso stima nei confronti di Aristotele tanto da definirlo “uno dei due migliori filosofi”<sup>10</sup>, talvolta egli si dichiarò critico nei confronti di alcune sue dottrine, come ad esempio quando nell’*adv. Col.* (1115 c) polemizza contro la critica peripatetica alla dottrina delle Idee platonica<sup>11</sup>.

Non deve, dunque, trarre in inganno il fatto che spesso Plutarco riportò dottrine appartenenti alle altre scuole filosofiche, perché «rapporter une opinion est une chose, et l’approuver est une autre»<sup>12</sup>. Come non deve trarre in inganno neanche il lessico di derivazione non platonica che talvolta egli utilizzò nelle sue opere: al contrario di Antioco d’Ascalona – secondo il quale tra il Platonismo, l’Aristotelismo e lo Stoicismo vi sarebbe una concordanza nei contenuti, ma una differenza nel vocabolario<sup>13</sup> – Plutarco, infatti, usò termini di altre tradizioni filosofiche, talvolta anche per scopi polemici, ma rimanendo sempre consapevole delle differenze dottrinali che separavano il Platonismo dalle altre scuole. D’altronde, che Plutarco si sentisse realmente un platonico è confermato tanto dalle numerose opere che egli dedicò allo studio di alcuni aspetti tecnici della filosofia platonica o alla storia della tradizione accademica<sup>14</sup>; quanto dal fatto che in diversi passi egli

quest’ultimo aspetto rimando a D. BABUT, *La nature de l’âme et les passions chez Plutarque*, in AA. VV., *Actes du VIII Congrès de l’Association Guillaume Budé*, Paris 1969, pp. 530-3. Più in generale, per la polemica plutarchea contro lo Stoicismo cfr. ID., *Plutarque et le stoïcisme*, cit.

<sup>10</sup> Cfr. *de Stoic. rep.* 1041 A.

<sup>11</sup> Su questo passo cfr. *infra*, pp. 126-30. Sulla complessità del giudizio plutarcheo sulla filosofia aristotelica cfr.: P. DONINI, *Lo scetticismo accademico, Aristotele e l’unità della tradizione platonica secondo Plutarco*, in G. CAMBIANO (a cura di), *Storiografica e dossografia nella filosofia antica*, Torino 1986, pp. 203-26; ID., *Platone e Aristotele nella tradizione pitagorica secondo Plutarco*, in A. PÉREZ JIMÉNEZ-J. GARCÍA LÓPEZ-M.R. AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Madrid 1999, pp. 9-24 (ora anche in ID., *Commentary and Tradition*, cit., pp. 359-73); ID., *Plutarco e Aristotele*, in I. GALLO (a cura di), *La biblioteca di Plutarco*, Napoli 2004, pp. 237-54; e le tesi condivisibili di D. BABUT, *Plutarque, Aristote et l’aristotélisme*, in L. VAN DER STOCKT (ed.), *Plutarque Lovaniensia*, cit., pp. 1-28 (ora anche in ID., *Parerga. Choix d’articles de Daniel Babut*, Lyon 1994, pp. 505-29). Cfr. anche diversi studi di F. Becchi, tra cui mi limito a rimandare a *Plutarco fra platonismo e aristotelismo: la filosofia come παιδεία dell’anima*, in A. PÉREZ JIMÉNEZ-J. GARCÍA LÓPEZ-M.R. AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, cit., pp. 25-43; e il volume di G.E. KARAMANOLIS, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford 2006.

<sup>12</sup> R. FLACELIÈRE, *Plutarque. Oeuvres Morales, tome I, Introduction Générale*, cit., p. CXXIII.

<sup>13</sup> Cfr., ad esempio, CIC., *Varro* 17: «E sull’autorità di Platone [...] è fondato un unico, coerente sistema filosofico che pur ha due determinazioni, quella degli Accademici e quella dei Peripatetici. Ma costoro si trovano d’accordo tra loro sui contenuti essenziali e differiscono solo di nome» (traduzione di A. RUSSO, *Scettici antichi*, cit.). Su Antioco cfr. il recente ed eccellente volume a cura di D.N. Sedley (*The Philosophy of Antiochus*, Cambridge 2012) e in particolar modo i contributi di R. Polito (*Antiochus and the Academy*, pp. 31-54) e M. Bonazzi (*Antiochus and Platonism*, pp. 307-33).

<sup>14</sup> Tra le quali si possono citare almeno due opere conservate (Πλατωνικά ζητήματα e περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας) e ben undici scritti perduti relativi a Socrate, Platone e l’Accademia, ossia: ἀπολογία ὑπὲρ Σωκράτους; περὶ τῆς Σωκράτους καταψηφίσεως; περὶ τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κοσμὸν; ὑπὲρ τοῦ Πλάτωνος Θεάγους; ποῦ εἰσιν αἱ ιδέαι; πῶς ἡ ὕλη τῶν ιδεῶν μετέιληφεν ὅτι τὰ πρῶτα σώματα ποιεῖ; τί κατὰ Πλάτωνα τέλος; περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν ἀπὸ Πλάτωνος Ἀκαδημίαν; περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν Πυρρωνείων καὶ Ἀκαδημαϊκῶν; σχολαὶ Ἀκαδημαϊκαί; περὶ μαντικῆς ὅτι σφύζεται κατὰ τοὺς Ἀκαδημαϊκοὺς.

presenta se stesso, Lampria, Ammonio o alcuni suoi allievi come dei “Platonici” o, ma per Plutarco è equivalente, degli “Accademici”<sup>15</sup>.

Non è questo il luogo per condurre un’analisi puntuale sulla specifica forma di Platonismo elaborata da Plutarco, dato che essa esulerebbe dagli scopi del presente lavoro<sup>16</sup>. Tuttavia, è necessario ribadire che, contrariamente a quanto sostenuto da diversi e autorevoli studiosi, il Platonismo di Plutarco non può essere definito “eterodosso”, in contrapposizione a un Platonismo “ortodosso” e di scuola che si sarebbe sviluppato in quello stesso periodo a Smirne o ad Alessandria<sup>17</sup>. Questa tesi non può essere infatti condivisa, in quanto non tiene conto del contesto storico in cui emerse la figura di Plutarco e della particolare condizione in cui versava allora la scuola di Platone. Come ha mostrato J. Glucker, infatti, al tempo di Plutarco l’Accademia non costituiva più una istituzione, una scuola formalmente riconosciuta e tramandata attraverso la successione di scolarchi<sup>18</sup>. Per molti secoli, dunque, non ci fu una sola forma di Platonismo emanata dal suo erede ufficiale, ma dovettero convivere diverse immagini di esso, talvolta difficilmente armonizzabili tra loro; tanto che, a confronto con il rigore dei sistemi stoico ed epicureo, i contorni del sistema platonico appaiono molto più fluidi e indefiniti. E così, seppure i

<sup>15</sup> Cfr., tra gli altri, *de E* 387 F; *de sera* 549 E; *de defectu* 431 A; *adv. Col.* 1107 F, sul quale cfr. *supra*, pp. 26-7. Per l’analisi di questi passi cfr. J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, cit., pp. 257-80 e le giuste obiezioni mosse a J. Glucker da P. DONINI, *Plutarco, Ammonio e l’Accademia*, cit.

<sup>16</sup> Il rapporto tra Plutarco e la filosofia platonica è un tema particolarmente discusso, per cui mi limito a rimandare ad alcuni studi dedicati esclusivamente a tale questione, tra cui: R.M. JONES, *The Platonism of Plutarch*, cit.; H. DÖRRIE, *Le platonisme de Plutarque*, in AA. VV., *Actes du VIII Congrès de l’Association Guillaume Budé*, cit., pp. 519-30; C. FROIDEFOND, *Plutarque et le platonisme*, in «ANRW» Band II 36.1 (1987), pp. 184-233; P. DONINI, *Plutarco e la rinascita del Platonismo*, in AA. VV., *Lo spazio letterario della Grecia antica*, 1994 vol. I, tomo III, pp. 36-60; A.G. NIKOLAIDIS, *Plutarch on the Old, Middle and New Academies and the Academy in Plutarch’s day*, in A. PEREZ JIMENEZ-J. GARCÍA LÓPEZ-MR. AGUIAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, cit., pp. 397-415; J. OPSOMER, *The place of Plutarch in the History of Platonism*, in P. VOLPE CACCIATORE-F. FERRARI, *Plutarco e la cultura della sua età*, Napoli 2007, pp. 281-309; ID., *Plutarch’s Platonism Revisited*, in M. BONAZZI-V. CELLUPRICA, (a cura di), *L’eredità platonica*, cit., pp. 161-200; e M. BONAZZI, *Plutarco, Platone e la tradizione accademica*, cit.

<sup>17</sup> Cfr. H. DÖRRIE, *Le platonisme de Plutarque*, cit., p. 520 e 524: «Plutarque reconnaît, comme point de départ, les dogmes fondamentaux du Moyen Platonisme. Mais il refut d’en faire usage comme le faisant les Platoniciens d’école, il groupe ces dogmes d’une manière bien hétérodoxe [...]. En un mot, Plutarque accepte le terrain, mais il n’accepte pas l’édifice que les Platoniciens de son temps et de la génération précédent venaient d’ériger sur ce terrain»; J. DILLON, *The Middle Platonists*, cit., p. 230: «Yet ultimately Plutarch was not accepted as an orthodox Platonism» e C. FROIDEFOND, *Plutarque et le platonisme*, cit., p. 230. Più in generale sull’argomento cfr. alcuni lavori di J. Dillon, tra cui: *Plutarch and the second century Platonism*, in A.H. ARMSTRONG (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, London 1986, pp. 214-29; ID., “Orthodoxy” and “Eclecticism”: *Middle Platonists and Neo-Pythagoreans*, in J. DILLON-A.A. LONG (eds.), *The Question of Eclecticism, Studies in later Greek Philosophy*, cit., pp. 130-25; e *Plutarch and the Platonist Orthodoxy*, in «Illinois Classical Studies» XIII (1988), pp. 357-64.

<sup>18</sup> Cfr. J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, cit., p. 256: «Much of what has been written so far on Plutarch and Favorinus as ‘Academics’ pure and simple is based on assumptions which we have [...] found reasons for rejecting [...]; assumptions such as that the Academy as an organized school of philosophy continued to exist throughout the first six centuries of Roman Empire [...]; and that every conceivable *Platonicus* who lived and taught in Athens during these centuries [...] can be taken *ipso facto* to be a scholar of the Academy». Sull’argomento cfr. anche D.N. SEDLEY, *The End of the Academy*, in «Phronesis» XXVI (1981), pp. 67-75.



Platonici tentarono di ridurre a sistema la filosofia del loro maestro e le diverse interpretazioni su di essa fornite, il risultato non fu né semplice né immediato e, almeno fino a Plotino, continuarono ad avvicinarsi numerose forme di Platonismo<sup>19</sup>. Quella elaborata da Plutarco fu semplicemente una di esse.

Questo, se da un lato problematizza i rapporti tra Plutarco e l'Accademia<sup>20</sup>, d'altro però rende impossibile contrapporre un Platonismo "eterodosso" a uno "ortodosso", in quanto, non essendoci più la scuola platonica ufficiale, non può neanche sussistere un Platonismo da essa legittimamente emanato, rispetto al quale valutare l'ortodossia delle altre forme di Platonismo<sup>21</sup>. Le tesi che alcuni studiosi hanno considerato come i più importanti punti di disaccordo tra la filosofia di Plutarco e il Platonismo ortodosso<sup>22</sup> devono, dunque, essere reinterpretate come singole tesi appartenenti a quella peculiare immagine di Platonismo che formulò Plutarco. Tra queste la tesi sicuramente più interessante è quella riguardante l'unità della tradizione accademica. Proprio a ragione dell'importanza di tale tesi, nel prosieguo del capitolo si analizzeranno le diverse declinazioni che essa assume nell'*adv. Col.* e, in particolar modo, si mostrerà come all'interno di questa opera convivano le due "genealogie"<sup>23</sup> del Platonismo plutarco, ossia quella pitagorica e quella accademica.

Si potrebbe obiettare che non è legittimo risalire ad alcuni aspetti propri della filosofia plutarca a partire da un'opera eminentemente polemica, come l'*adv. Col.* Tuttavia, a mio avviso, questa obiezione non tiene conto del fatto che la polemica anti-epicurea, così come quella anti-stoica, fu uno strumento attraverso il quale, per

---

<sup>19</sup> Cfr. P. DONINI, *Testi e commenti, manuali e insegnamento*, cit., pp. 218-9: «La riduzione a sistema della filosofia platonica [...] è dunque l'opera delle generazioni di filosofi che si susseguirono tra Antioco e Attico. E nell'impresa di ridurre a sistema le filosofie di Platone e Aristotele, [...] forse c'è tutto, o il miglior senso che si può dare a quei tre secoli all'incirca di storia del pensiero che separano l'età di Cicerone da quella di Plotino». Per «la difficile gestazione del platonismo sistematico» cfr. *ibid.*, p. 241 e sgg. Sull'argomento cfr. anche J. WHITTAKER, *Platonic Philosophy in the early Centuries of the Empire*, in «ANRW» Band II 36.1 (1987), pp. 81-23. Infine, per le novità apportate da Plotino all'interno dell'orizzonte platonico cfr. almeno R. CHIARADONNA, *Plotino*, Roma 2009.

<sup>20</sup> Tuttavia, questa problematizzazione non deve condurre a una delegittimazione, come invece sembra fare J. Gucker (*ibid.* p. 257 e sgg.) quando esclude qualsiasi rapporto tra Ammonio e Plutarco e l'Accademia. Per un riesame della posizione di J. Gucker rimando a P. DONINI, *Plutarco, Ammonio e l'Accademia*, cit.

<sup>21</sup> Cfr. F. FERRARI, *Dio, idee e materia*, cit., p. 274: «Plutarco fu dunque un platonico e certamente un platonico della sua età [...]. Non ha comunque senso, [...], parlare di eterodossia di Plutarco nei confronti di una ipotetica ortodossia platonica, appunto perché quest'ultima non è semplicemente mai esistita».

<sup>22</sup> H. Dörrie ne elenca cinque: 1) Plutarco non credeva nell'eternità del mondo, ma in un suo inizio temporale; 2) credeva nell'esistenza di due Anime, di cui una malvagia; 3) per Plutarco l'unico principio causale si identifica con dio e non con la *series causarum* dei tre principi (materia, Idee e dio) ribadita da altri Medioplatonici; 4) Plutarco applicò il meccanismo dell'*homoiosis theoi* a tutto il mondo e non solo all'uomo; 5) e infine assimilò lo statuto delle Idee a quello divino (H. DÖRRIE, *Le platonisme de Plutarque*, cit., pp. 520-1).

<sup>23</sup> Uso qui un termine doniniano, su cui cfr. *infra*, p. 160 e sgg.

opposizione, Plutarco costruì la propria filosofia<sup>24</sup>. Essa non fu, dunque, una polemica di natura didattica, come è stato erroneamente sostenuto<sup>25</sup>. Al contrario, questa polemica ha le sue radici nella profonda avversione che Plutarco nutrì nei confronti delle principali dottrine epicuree, sentite così lontane dalle sue personali convinzioni politiche, etiche, religiose, epistemologiche ecc. Come ha giustamente scritto G. Roskam: «Plutarch's criticism against Epicurus is not merely a matter of scholarly and theoretical dispute. It is also a way of living account for the basic choices he has made, for the way in which he lives and tries to reach happiness»<sup>26</sup>. Nel caso specifico dell'*adv. Col.* ciò significa che – per rispondere alle critiche epicuree – Plutarco mise in opera una complessa operazione filosofica, utilizzando determinate strategie argomentative e uno specifico arsenale concettuale che possono rivelarsi utili per comprendere la sua posizione filosofica. Se questo è vero, però, l'apporto personale di Plutarco all'interno dell'*adv. Col.* deve essere rivalutato, nella giusta convinzione che, non solo l'ultima sezione di quest'opera, ma anche le strategie con le quali egli difese i filosofi attaccati da Colote svelino alcuni aspetti importanti del pensiero di Plutarco<sup>27</sup>.

### III.2: L'interpretazione unitaria dell'Accademia. Il dualismo metafisico: Parmenide e Platone (adversus Colotem 1113 E-1116 E)

Come visto nel primo capitolo, Plutarco invertì l'ordine coloteo per far sì che la sezione su Platone fosse immediatamente successiva a quella su Parmenide, a causa della maggiore affinità degli argomenti trattati<sup>28</sup>. Infatti, Parmenide:

«ἐπεὶ δὲ καὶ Πλάτωνος καὶ Σωκράτους ἔτι πρότερος συνείδεν ὡς ἔχει τι δοξαστὸν ἢ φύσις, ἔχει δὲ καὶ νοητόν, ἔστι δὲ τὸ μὲν δοξαστὸν ἀβέβαιον καὶ

<sup>24</sup> Cfr. E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., p. 12: «Polemical works, then, were not simply rhetorical exercises of impassioned philosophers. Rather, they could function as a means of practising philosophy by defining or even elaborating one's own philosophical theory through rejecting that of another».

<sup>25</sup> Cfr., ad esempio, J. BOULOGNE, *Plutarque dans le miroir d'Épicure*, cit.: «Son origine est didactique. L'intérêt de Plutarque pour la philosophie du penseur de Samos se révèle être, par conséquent, indirect et de caractère scolaire, ce qui permet de comprendre pourquoi son attitude envers celle-ci ne relève ni de l'indifférence, ni non plus d'une émotion particulière» (p. 38). La tesi di J. Boulogne è condivisa tra gli altri anche da J.F. MARTOS MONTIEL, *Plutarco transmisor de la filosofía epicúrea: el Contra Colotes entre polémica y didáctica*, in A. CASANOVA (a cura di), *Plutarco e l'età ellenistica*, Firenze 2005, pp. 337-50. Se l'interpretazione di J. Boulogne fosse corretta, allora l'*adv. Col.* potrebbe essere letto come un "manuale di storia della filosofia"; ma questa sarebbe un'interpretazione errata.

<sup>26</sup> Cfr. G. ROSKAM, *The Displeasing Secrets of the Epicurean Life*, cit., pp. 352-3.

<sup>27</sup> Cfr. G. ROSKAM, *The Displeasing Secrets of the Epicurean Life*, cit., p. 368: «It may be true that Plutarch's polemical arguments often misrepresents Epicurus' intention, and that we in the end do not learn very much about Epicurus' true position, we may learn a lot, however, about Plutarch himself» (corsivo mio).

<sup>28</sup> Cfr. *supra*, p. 32.

πλανητὸν ἐν πάθεσι πολλοῖς καὶ μεταβολαῖς [...], τοῦ νοητοῦ δὲ ἕτερον εἶδος, ἔστι γὰρ ‘οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ’ ἀγέννητον’»

«prima ancora di Platone e di Socrate, comprese che la natura possiede qualcosa di opinabile, ma possiede anche qualcosa di intellegibile, e che ciò è oggetto di opinione è instabile ed errante in molte affezioni e mutamenti [...], mentre ciò che appartiene all’intellegibile è di un altro genere, essendo esso “tutto intero, immobile e ingenerato”<sup>29</sup>»<sup>30</sup>.

E Platone in seguito mostrò questo ragionamento «ancor più chiaramente nella sua teoria delle idee»<sup>31</sup>. Parmenide e Platone sono, dunque, accomunati in virtù dell’impostazione rigorosamente dualistica del loro pensiero e ciò ha profonde ripercussioni sull’interpretazione di entrambi<sup>32</sup>.

La testimonianza su Parmenide (1113 E-1114 F) è strutturata in tre fasi. Nella prima è riportata l’accusa colotea (1113 E-1114 A), secondo la quale la dottrina parmenidea del πᾶν-ἓν avrebbe reso impossibile la vita, in quanto avrebbe negato la realtà sensibile e dunque impedito all’uomo di servirsi dei φαινόμενα<sup>33</sup>. Prima ancora di difendere Parmenide, Plutarco – come è solito fare per tutti i pensatori citati nell’*adv. Col.* – ritorce l’accusa colotea contro la filosofia epicurea (1114 A-B). Egli, infatti, sostiene che anche l’Epicureismo è una filosofia fondamentalmente monista, perché ha presupposto due principi (atomi e vuoto), uno dei quali però «in realtà non esiste»<sup>34</sup> e che dunque:

«καὶ γὰρ Ἐπίκουρος ὅταν λέγῃ τὸ πᾶν ἄπειρον εἶναι καὶ ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον καὶ μήτε αὐξόμενον μήτε μειούμενον, ὥς περὶ ἐνὸς τινος διαλέγεται τοῦ παντός»

«anche Epicuro, quando dice che il tutto è infinito, ingenerato, incorruttibile e non soggetto ad accrescimento né a diminuzione, parla del tutto come se fosse un’unità»<sup>35</sup>.

<sup>29</sup> Cfr. *adv. Col.* 1114 C (= DK, B, 8).

<sup>30</sup> *Adv. Col.* 1114 C.

<sup>31</sup> *Adv. Col.* 1114 F: «ἦν ἔτι μᾶλλον ἐνδεικνύμενος Πλάτων τῇ περὶ τὰ εἶδη πραγματεία». Il termine πραγματεία può essere inteso sia come “trattato, opera” che come “trattazione, teoria, dottrina”. Ritengo che in questo passo il significato più adatto sia il più adatto, sia perché Platone non espone la sua teoria delle Idee in un’unica opera, sia perché – come si vedrà meglio in seguito – Plutarco attinse a molti scritti di Platone per difendere quest’ultimo dagli attacchi colotei. Lo stesso termine compare anche in 1114 A in riferimento a Epicuro ed è generalmente tradotto con “trattato”, da riferirsi al primo libro del περὶ φύσεως («ἐν ἀρχῇ δὲ τῆς πραγματείας ὑποειπὼν τὴν τῶν ὄντων φύσιν σώματα εἶναι καὶ κενόν [...] “pur avendo spiegato all’inizio del trattato che la natura degli enti è corpi e vuoto”»). Tuttavia, nulla impedisce che anche in questo secondo caso sia preferibile la traduzione “teoria”, data anche la vicinanza con il passo in questione: d’altronde, a fondamento della “dottrina” di Epicuro è proprio l’assunto che la realtà sia costituita da atomi e vuoto.

<sup>32</sup> Per l’interpretazione platonica e neoplatonica della filosofia parmenidea cfr. E.R. DODDS, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‘One’*, in «Classical Quarterly» XXII (1928), pp. 129-42; e J. PALMER, *Plato’s Reception of Parmenides*, Oxford 1999, pp. 85-7.

<sup>33</sup> *Adv. Col.* 1114 A, B e F.

<sup>34</sup> *Ibid.* = US. 74. Per la strategia dialettica della “ritorsione” cfr. *supra*, pp. 36-7.

<sup>35</sup> *Adv. Col.* 1114 A = US. 296.

Giudicando l'Epicureismo dalla prospettiva di un platonico, dunque, Plutarco rimproverò a questa filosofia di essere un falso dualismo. I due principi con i quali Epicuro voleva dar ragione della realtà (che Plutarco chiama, indistintamente, “atomi” o “infinità” e “vuoto” o “spazio”) sono infatti considerati entrambi principi del divenire, del disordine e, dunque, del non-essere. Inoltre, questi principi contraddicono l'impostazione sensistica dell'Epicureismo, in quanto sono ἐπέκεινα τῆς αἰσθήσεως (*adv. Col.* 1123 E).

Dopo un'immaginaria contro-obiezione colotea<sup>36</sup> e la relativa risposta plutarchea, volta a smascherare ancora una volta il falso dualismo epicureo<sup>37</sup>, Plutarco espone infine la sua difesa di Parmenide (1114 B-F). Quest'ultima, come ha ben mostrato M. Isnardi Parente, si articola in tre punti: nel primo Plutarco nega che Parmenide abolì il piano fenomenico, ricordando anzi che egli parlò di un εἰκὼς διάκοσμος caratterizzato dal contrasto luce-tenebre, nel quale tutte le cose accadono (1114 B); in un secondo momento, Plutarco sottolinea che Parmenide separò, a ragione, la sfera della νοήσις da quella della δόξα, assegnando alla prima l'unità e l'essere, mentre alla seconda i fenomeni oggetto della sensazione (1114 E-F); e, infine, Plutarco ricorda che Parmenide fece correttamente derivare tutta la realtà da due principi contrapposti, la casualità razionale e ordinata e quella disordinata ed errante (1114 D)<sup>38</sup>. Tralasciando la questione dell'attendibilità di Plutarco quale fonte per la filosofia parmenidea<sup>39</sup>, è comunque innegabile che questi intervenne sul pensiero di Parmenide per renderlo immune dalle critiche colotee e, contemporaneamente, per adattarlo alla sua lettura del Platonismo. L'intenzione plutarchea, d'altronde, è evidente fin dalle prime righe e si mostra ancor più chiaramente se si considera la disomogeneità tra l'accusa colotea e la difesa plutarchea. Infatti, mentre Colote aveva rimproverato a Parmenide di aver ridotto la molteplicità degli enti all'unità del πᾶν-ἓν e aveva perciò interpretato la filosofia parmenidea come un rigido monismo,

<sup>36</sup> *Adv. Col.* 1114 B = US. 269: «‘Ma, per Zeus, secondo Epicuro i corpi sono di numero infinito e ciascun fenomeno è da essi generato’ (‘ἀλλ’ ἅπειρα νῆ Δία πλήθει τὰ σώματα κατὰ Ἐπίκουρόν ἐστι καὶ γίνεται τῶν φαινομένων ἕκαστον ἐξ ἐκείνων’)».

<sup>37</sup> *Ibid.*: «Guarda quali principi voi ponete per la generazione: infinità e vuoto; dei quali l'uno è inerte, impassibile e incorporeo; l'altra, invece, disordinata, arazionale e indeterminata, che si dissolve e si confonde perché non dominata né definita a causa della molteplicità (ὅρα μὲν οἷας ὑποτίθεσθε πρὸς γένεσιν ἀρχάς, ἀπειρίαν καὶ κενόν· ὧν τὸ μὲν ἄπρακτον ἀπαθὲς ἀσώματον, ἡ δὲ ἄτακτος ἄλογος ἀπερίληπτος, αὐτὴν ἀναλύουσα καὶ ταράττουσα τῷ μὴ κρατεῖσθαι μηδὲ ὀρίζεσθαι διὰ πλήθος)».

<sup>38</sup> Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Il Parmenide di Plutarco*, cit., p. 226.

<sup>39</sup> Sull'argomento rimando a A. FAIRBANKS, *On Plutarch quotations from the early greek philosophers*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 1897, pp. 75-87; M. ISNARDI PARENTE, *Il Parmenide di Plutarco*, cit.; E. PASSA, *Parmenide. Tradizione del testo e questioni di lingua*, cit., pp. 27-8 e 62-3.

Plutarco la scagionò reinterpretandola alla luce, invece, di un rigoroso dualismo metafisico. Scrive, infatti, Plutarco:

«ὁ Κωλώτης καὶ τῷ ῥήματι διώκων οὐ τῷ πράγματι τὸν λόγον ἀπλῶς φησι πάντα ἀναιρεῖν τῷ ἔν ὃν ὑποτίθεσθαι τὸν Παρμενίδην. ὁ δὲ ἀναιρεῖ μὲν οὐδετέραν φύσιν, ἑκατέρᾳ δὲ ἀποδιδούς τὸ προσήκον εἰς μὲν τὴν τοῦ ἐνὸς καὶ ὄντος ιδέαν τίθεται τὸ νοητόν, ὃν μὲν ὡς αἰδίων καὶ ἄφθαρτον, ἔν δὲ ὁμοιότητι πρὸς αὐτὸ καὶ τῷ μὴ δέχεσθαι διαφορὰν προσαγορεύσας, εἰς δὲ τὴν ἄτακτον καὶ φερομένην τὸ αἰσθητόν»

«Colote, attaccando il discorso non nel merito bensì nel modo di esprimersi, afferma senza motivo che Parmenide ha eliminato completamente tutte le cose, per il fatto di aver supposto che l'essere sia uno. Ma Parmenide non abolisce nessuna delle due nature<sup>40</sup>, bensì, attribuendo ad ognuna ciò che le è proprio, ha posto l'intelligibile nella forma dell'uno e di ciò che è e lo ha chiamato 'ciò che è', perché eterno e immobile, e 'uno', perché identico a se stesso e non ammette differenza; mentre ha posto il sensibile nella forma del disordinato e del mutevole»<sup>41</sup>.

Il Parmenide dell'*adv. Col.* assume così tratti peculiarmente platonici e si avvicina più al Parmenide consacrato alla tradizione attraverso l'omologo dialogo platonico che all'immagine "storica" del filosofo di Elea. A Plutarco, infatti, interessò rileggere la filosofia parmenidea alla luce della dottrina dualistica di Platone, come dimostra anche la terminologia: in *adv. Col.* 1114 C compare un accenno al mondo eidetico nelle parole ἔτερον εἶδος, con le quali è descritta l'eterogeneità della natura intelligibile rispetto a quella opinabile; e in 1114 D è richiamata ἡ ιδέα τοῦ ἐνὸς καὶ ὄντος, sotto la quale Parmenide avrebbe posto τὸ νοητόν.

Questa reinterpretazione dualistica della filosofia parmenidea giustifica anche l'importanza che in questo passo è data al piano doxastico: avendo assegnato a ciascuna natura (l'ἀλήθεια e la δόξα in termini più genuinamente parmenidei, o τὸ νοητόν e τὸ δοξαστόν nella rilettura plutarchea) la propria realtà corrispondente, Parmenide avrebbe garantito la necessaria esistenza e l'intrinseco valore di entrambe. Egli, quindi, non negò affatto il ruolo della sfera doxastica, né abolì gli enti (come il fuoco, l'acqua, le città) che a questa sfera appartengono. Infatti:

«πῶς ἂν ἀπέλιπεν αἰσθησιν καὶ δόξαν, αἰσθητὸν μὴ ἀπολιπὼν μηδὲ δοξαστόν;»

<sup>40</sup> Non accolgo la traduzione proposta da M. ISNARDI PARENTE, *Il Parmenide di Plutarco*, cit., p. 231 n. 16 di φύσις con "principi" per mantenere la differenza tra φύσις e στοιχεῖον, termine usato da Plutarco sempre in questa sezione parmenidea (1114 B, cfr. *infra*, p. 122 n. 43) ma il cui significato, come ricorda la stessa Isnardi, «nella tradizione platonica è spesso equivalente [a] quello di ἀρχή» (*ibid.*, p. 230).

<sup>41</sup> *Adv. Col.* 1114 D

«come avrebbe potuto egli tralasciare la sensazione e l'opinione, se non aveva abbandonato né ciò che è oggetto di sensazione né ciò che è oggetto di opinione?»<sup>42</sup>.

Contrariamente a quanto sostenuto da Colote, dunque, Parmenide non solo non negò la possibilità di vivere, ma anzi compose una rappresentazione ordinata del cosmo attraverso l'unione di due στοιχεῖα (quello luminoso, τὸ λαμπρόν, e quello oscuro, τὸ σκοτεινόν), dai quali e tramite i quali si realizzano tutti i fenomeni<sup>43</sup>. Anche questo accenno all'ἀνὴρ ἀρχαῖος ἐν φυσιολογίᾳ (1114 C) conferma che nell'*adv. Col.* Plutarco mostrò interesse soprattutto nei confronti del Parmenide della δόξα: rileggendo la filosofia parmenidea alla luce di schemi rigorosamente platonici e applicando a essa la distinzione platonica tra due piani di conoscenza (intellettiva e opinabile), infatti, Plutarco assimilò la δόξα parmenidea a «una realtà di secondo grado, una sorta di proiezione nel sensibile di quei principi che la νοήσις conosce nella loro purezza»<sup>44</sup>.

Questa interpretazione fortemente metafisica e dualistica caratterizza, come detto, anche la testimonianza su Platone (1114 F-1116 E), che si apre con un interessantissimo excursus storico-filosofico sulla filosofia peripatetica (1114 F-1115 C). Prima ancora di rispondere agli attacchi di Colote, Plutarco ritenne infatti necessario smascherare:

«τὴν ἐπιμέλειαν καὶ πολυμάθειαν τοῦ φιλοσόφου [...], λέγοντος ὅτι τούτοις τοῖς δόγμασι τοῦ Πλάτωνος ἐπηκολουθήκασιν Ἀριστοτέλης καὶ Ξενοκράτης καὶ Θεόφραστος καὶ πάντες οἱ Περιπατητικοί. ποῦ γὰρ ὢν τῆς αἰοικῆτος τὸ βιβλίον ἔγραφε, ἵνα ταῦτα συντιθεῖς τὰ ἐγκλήματα μὴ τοῖς ἐκείνων συντάγμασιν ἐντύχῃς μηδὲ ἀναλάβῃς εἰς χεῖρας Ἀριστοτέλους τὰ περὶ οὐρανοῦ καὶ τὰ περὶ ψυχῆς, Θεοφράστου δὲ τὰ πρὸς τοὺς φυσικοὺς, Ἡρακλείδου δὲ τὸν Ζωροάστρην, τὸ περὶ τῶν ἐν Ἄιδου, τὸ περὶ τῶν φυσικῶς ἀπορουμένων, Δικαιάρχου δὲ τὰ περὶ τῆς ψυχῆς, ἐν οἷς πρὸς τὰ κυριώτατα καὶ μέγιστα τῶν φυσικῶν ὑπεναντιούμενοι τῷ Πλάτωνι καὶ μαχόμενοι διατελοῦσι;»

«la diligenza e l'erudizione di quel filosofo, il quale afferma che queste dottrine di Platone furono seguite da Aristotele, Senocrate, Teofrasto e tutti i Peripatetici. In quale posto così disabitato hai, dunque, scritto il libro, dove non ti sei imbattuto – mentre riunivi questi capi d'accusa – nei loro trattati, né ti è capitato di prendere tra le mani i libri di Aristotele *Sul Cielo* e *Sull'anima*, quelli di Teofrasto *Contro Fisici*, lo *Zoroastro*, *Sull'Ade* e *Sulle difficili questioni dei fisici* di Eracleide, e neanche quelli *Sull'anima* di Dicearco,

<sup>42</sup> *Adv. Col.* 1114 E.

<sup>43</sup> *Adv. Col.* 1114 B: «Ma certamente Parmenide non ha eliminato né 'il fuoco', né 'l'acqua', né 'la sponda', né 'le città' – come dice Colote – 'abitate in Europa e in Asia'; giacché egli ha composto una rappresentazione ordinata del cosmo e, avendo unito gli elementi – quello luminoso e quello oscuro – da e attraverso questi realizza tutti i fenomeni (ἀλλ' ὃ γε Παρμενίδης οὔτε 'πῦρ' ἀνήρηκεν οὔτε 'ὔδωρ' οὔτε 'κορημνόν' οὔτε 'πόλεις', ὥς φησι Κωλώτης, 'ἐν Εὐρώπῃ καὶ Ἀσίᾳ κατοικουμένας'. ὅς γε καὶ διάκοσμον πεποιήται, καὶ στοιχεῖα μὴ τὸ λαμπρόν καὶ σκοτεινὸν ἐκ τούτων τὰ φαινόμενα πάντα καὶ διὰ τούτων ἀποτελεῖ)».

<sup>44</sup> Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Il Parmenide di Plutarco*, cit., p. 228.

nei quali essi sono continuamente in disaccordo e in contrasto con Platone a riguardo delle principali e più importanti questioni di filosofia naturale?»<sup>45</sup>.

È evidente che, attraverso tali affermazioni, Plutarco volle screditare l'attendibilità di Colote quale interprete della filosofia platonica, sottolineandone ancora una volta l'incuria e l'ignoranza<sup>46</sup>. Pur essendosi così garantito una replica più agevole, Plutarco non si considerò comunque esentato dal compito di difendere Platone nonostante la sfrontatezza dell'avversario, come d'altronde già preannunciato nel proemio dell'opera<sup>47</sup>. Tuttavia, in questo suo slancio polemico, Plutarco ha involontariamente finito per lasciare un fossile di grande interesse per ricostruire la ricezione della filosofia peripatetica, tanto ai tempi di Colote quanto a quelli di Plutarco stesso. Infatti, tacciando Colote di ignoranza dell'opera aristotelica, Plutarco commise un errore di anacronismo, perché confuse «il periodo seguente alla scoperta e pubblicazione degli scritti esoterici di Aristotele, avvenuta nell'età di Silla, con quello immediatamente posteriore alla morte di Teofrasto, in cui erano, in massima, smarriti»<sup>48</sup>. Considerando, infatti, che Teofrasto morì nel 288-87 e che Colote scrisse le sue opere all'incirca nel secondo venticinquennio del III sec. a.C., la sua «attività letteraria [...] cadde nel periodo in cui gli scritti di scuola di Aristotele, o non si potevano più conoscere, o erano *difficilmente rintracciabili*»<sup>49</sup>. Plutarco, però, conosceva molto bene la storia e le tormentate vicende del *corpus aristotelicum*, visto che lui stesso le ricorda nella *Vita di Silla*<sup>50</sup>. Se, dunque, il suo fu realmente un errore di anacronismo, allora esso si può spiegare unicamente a partire dal contesto fortemente polemico in cui, come appena visto, tale passo si inserisce. Troppo preso dalla brama di descrivere l'incuria e l'ignoranza di Colote, Plutarco finì per pretendere da questi un grado di conoscenza che l'epicureo non poteva raggiungere.

Studi più recenti hanno però messo in discussione questa famosa tesi di E. Bignone, che lo studioso applicava non solo a Colote ma anche e soprattutto a Epicuro. Basandosi in

---

<sup>45</sup> *Adv. Col.* 1115 A-B.

<sup>46</sup> Che questo fosse lo scopo principale di tale *incipit* è confermato dal fatto che poche righe dopo Plutarco torna sottolineare la negligenza e l'inaffidabilità di Colote, scrivendo: «che leggerezza è, non conoscendo le opinioni degli uomini, inventarne delle false, e, convinto di confutare gli altri, produrre di proprio pugno uno scritto, prova, di per sé di ignoranza e sfrontatezza (τίνος οὖν εὐχερείας ἐστὶ τὰ δοκοῦντα τοῖς ἀνδράσι μὴ μαθόντα καταψεύδεσθαι τὰ μὴ δοκοῦντα, καὶ πεπεισμένον ἐλέγχειν ἐτέρους αὐτόγραφον ἐξευεγκεῖν ἀμαθίας ἔλεγχον καθ' αὐτοῦ καὶ θρασύτητος, ὁμολογεῖν Πλάτῳ φάσκοντα τοὺς διαφερομένους καὶ ἀκολουθεῖν τοὺς ἀντιλέγοντας)» (*adv. Col.* 1115 C). Sull'accusa di ignoranza mossa ripetutamente da Plutarco contro Colote cfr. *supra*, pp. 39-40.

<sup>47</sup> *Adv. Col.* 1108 B e sgg. e *supra*, p. 40.

<sup>48</sup> Cfr. E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto*, cit., p. 37.

<sup>49</sup> *Ibid.*, corsivo dell'A. Pochi anni prima anche J. BURNET affermò che: «we can not really doubt, [...], that these works were quite unknown from the time of Theophrastus till the first century B.C.» (*Essays and Addresses*, London 1929, p. 279).

<sup>50</sup> *Vita Silla* XXVI.

particolare su un testo papiraceo di Filodemo contenente un estratto di lettera di Epicuro dal quale si ricaverebbe che quest'ultimo conosceva Ἀριστοτέ[λους τὰ] Ἀναλυτικὰ καὶ [τὰ Περὶ] φύσεως<sup>51</sup>, tali studi hanno più prudentemente e realisticamente avanzato l'ipotesi che il fondatore del Giardino non ignorò totalmente gli scritti di scuola di Aristotele e che, anzi, formulò alcune sue dottrine proprio in contrasto con tesi rintracciabili in queste opere. Tuttavia, non è certo che tale conclusione si possa applicare anche a Colote, soprattutto se si considera che questi, come ricordato<sup>52</sup>, non lavorò con Epicuro al Giardino di Atene. Sarebbe, quindi, incauto equiparare la situazione libraria della capitale greca, nonché sede di tutte le scuole filosofiche, con quella di Lampsaco.

D'altronde, dal passo di *adv. Col.* 1115 A-B appena citato, si evince chiaramente che Colote considerava Aristotele, Teofrasto e tutti i Peripatetici dei Platonici, in quanto avrebbero seguito “queste dottrine (ταῦτα δόγματα)” di Platone. Ricordando il significato di οὗτος, esso si deve necessariamente riferire a qualche aspetto della filosofia di Platone richiamato poco prima. E, se si considera la struttura di questi paragrafi plutarchei, è molto verisimile che tale aspetto sia da identificarsi con l'ἡ περὶ τὰ εἶδη πραγματεία, che Plutarco ha ricordato solo quattro righe prima, in chiusura della sezione parmenidea (1114 F). Infatti, la logica di queste righe (1114 E-1115 A) è lineare e coerente: *in primis*, Plutarco difende Parmenide perché «il discorso sull'essere che afferma che esso è uno non elimina la molteplicità né le sensazioni»; in un secondo momento, ricorda che Platone mostrò tale discorso «ancor più chiaramente *nella sua teoria delle idee*» e che, *proprio per questo motivo*, «concesse a Colote la possibilità di essere confutato»; ed infine inizia la sua difesa di Platone, sottolineando “*per prima cosa*” (πρῶτον) che è segno di incuria e ignoranza l'aver sostenuto che tra Platone e i Peripatetici ci fu accordo circa “*queste dottrine*”. Le dottrine in questione, dunque, devono essere le stesse che diedero a Colote la possibilità di confutare Platone, ossia la teoria delle Idee. Ma, se Colote aveva realmente riunito sotto questo unico capo d'accusa Platone e Aristotele, la sua conoscenza e interpretazione del pensiero aristotelico si giustificerebbe unicamente a partire dai testi essoterici e non già dai testi di scuola, perché, come è noto, in questi ultimi Aristotele aveva esposto diverse obiezioni alla teoria delle Idee del maestro.

Inoltre, se Colote avesse voluto attaccare la filosofia aristotelica a prescindere da quella platonica, le avrebbe dovuto dedicare una specifica sezione all'interno del suo libello. Ma noi sappiamo, proprio dall'inizio dell'*adv. Col.*, che nel περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ

<sup>51</sup> Cfr. PHILODEMUS, Πρὸς τοὺς [ἐταίρους] (*PHerc.* 1005). È qui riportata la lettura fornita da A. ANGELI, *Filodemo. Agli amici di scuola*, Napoli 1988, fr. 111.

<sup>52</sup> Cfr. *supra*, p. 50.



τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστι Colote non discusse della posizione di Aristotele; altrimenti quest'ultimo avrebbe fatto parte della lista dei filosofi citati in *adv. Col.* 1108 B, per difendere i quali Plutarco decise di comporre la sua opera<sup>53</sup>. Se si considera poi che l'*adv. Col.* è strutturato come un “anti-commentario”<sup>54</sup> del περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστι, è ancor più difficile pensare che nello scritto coloteo ci fu una sezione dedicata ad Aristotele e che Plutarco, molto spesso benevolo nei confronti dello Stagirita, decise di non difendere Aristotele dagli attacchi dell'epicureo. Queste considerazioni, tuttavia, non autorizzano ad affermare con certezza che Colote conobbe unicamente l'Aristotele essoterico e “platonizzante”; questa sarebbe una conclusione decisamente azzardata, considerate le poche testimonianze in nostro possesso e la natura polemica del libello coloteo. Soprattutto ricordando quest'ultima, si potrebbe infatti ipotizzare che Colote non perse l'occasione di accennare ad Aristotele, pur non volendone trattare specificatamente nel suo scritto; esattamente come fece nei suoi anti-commentari a Platone nei quali – come visto – egli polemizzò anche con filosofie differenti da quella platonica<sup>55</sup>. Nulla, però, garantisce che tutto ciò che Colote sapeva di Aristotele si riduce a queste poche righe plutarchee<sup>56</sup>.

Analizzando la testimonianza plutarchea, emerge un ulteriore aspetto interessante circa l'interpretazione colotea della filosofia platonica. Da essa, infatti, si evince chiaramente che nel suo περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστι Colote attaccò Platone a causa della sua dottrina delle idee; ossia, polemizzò contro un aspetto della filosofia platonica, che non era stato trattato nelle sue due opere trasmesse dai papiri di Ercolano. Ciò è comprensibile, visto che questi due scritti sono degli “anti-commentari” e che quindi sono strutturati in modo tale da ripercorrere, sezione dopo sezione, il testo platonico: ma, essendo “anti-commentari” di due dialoghi, il *Liside* e l'*Eutidemo*, in cui non compare la teoria delle Idee, anche essi di conseguenza non trattarono di tale dottrina. L'*adv. Col.*, dunque, conferma che la filosofia platonica fu tra i bersagli preferiti della polemica di Colote e, contemporaneamente, amplia i confini di questa polemica, mettendone in luce un aspetto assente nei papiri di Ercolano.

---

<sup>53</sup> Cfr. *supra*, p. 40.

<sup>54</sup> Cfr. *supra*, p. 23 e sgg.

<sup>55</sup> Cfr. *supra*, pp. 54-68.

<sup>56</sup> Concordo, dunque, con quanto sostenuto da E. Bignone: «La testimonianza di Colote, [...], sin ora derisa e disprezzata, deve essere presa in seria considerazione ed è certo preziosa» (*op. cit.*, p. 23); anche se alcune sue conclusioni sembrano essere troppo nette e recise.

Come accennato, però, il passo *adv. Col.* 1115 A-B prima citato è interessante anche per ricostruire la conoscenza e l'interpretazione *plutarchea* della filosofia aristotelica<sup>57</sup>. Questa sezione, infatti, rappresenta uno dei pochi passi del *corpus plutarcheum*, nei quali è presente un giudizio negativo su Aristotele<sup>58</sup>. In generale, invece, Plutarco mostrò un atteggiamento particolarmente benevolo nei confronti della tradizione peripatetica, che tuttavia non provò ad armonizzare ad ogni costo con quella platonica<sup>59</sup>. Tale apprezzamento si evince chiaramente dai trattati contro gli Stoici e gli Epicurei, nei quali Aristotele è presentato come un alleato contro il materialismo di questi sistemi<sup>60</sup>, ma è ancor più evidente nello scritto *de Iside et Osiride*. Verso la fine di quest'opera, infatti, Plutarco si esprime a favore di un sostanziale accordo tra Platone e Aristotele a riguardo del τέλος della filosofia, che per entrambi si identificherebbe con il pensiero dell'intelligibile, del puro e del semplice (ἡ δὲ τοῦ νοητοῦ καὶ εἰλικρινοῦς καὶ ἀπλοῦ νόησις), attingibile da coloro che «con scambio sublime, per via dialettica, sono andati al di là di questo umano sapere opinabile, misto e vario, [e] si slanciano verso quel Primo trascendente e semplice e immateriale»<sup>61</sup>. Precedentemente (*de Iside*, 370 D-F) Plutarco aveva riservato ad Aristotele un posto d'onore, facendolo rientrare nella più grande famiglia di filosofi che elaborano una teoria dualistica sull'origine e lo sviluppo dell'universo, secondo la quale l'universo sarebbe governato da due forze opposte, una benevola e una malefica. La lista comprende Eraclito, Empedocle, i Pitagorici e Anassagora, e si chiude proprio con Aristotele, e la sua contrapposizione tra i principi della Forma (εἶδος) e della Privazione (στέρησις), e con Platone, il quale «in più luoghi, quasi nascondendo e velando il suo pensiero, chiama i due principi antagonisti 'Identità' e 'Alterità'»<sup>62</sup>. Come ha correttamente sostenuto P. Donini, tale passo dimostra che «Platone e Aristotele, [...], appartenevano già per Plutarco alla medesima famiglia filosofica [...];

<sup>57</sup> Per un'analisi di questa sezione dell'*adv. Col.* cfr. G.E. KARAMANOLIS, *Plato and Aristotle in Agreement?*, cit., pp. 91-100.

<sup>58</sup> Altri esempi si ritrovano in: *de def. orac.* 424 B-D, in cui è respinta la teoria aristotelica dei luoghi naturali; *ibid.* 426 D, dove, pur non essendo citato Aristotele, è criticata la concezione di chiara derivazione aristotelica del dio che pensa a se stesso; e *QP* 1007 A-B, dove è criticata la definizione aristotelica del tempo.

<sup>59</sup> Cfr. *supra*, pp. 114-5.

<sup>60</sup> Cfr. ad es. *de Stoic. rep.* 1041 A.

<sup>61</sup> Cfr. *de Iside et Osiride* 382 D-E «οἱ τὰ δοξαστὰ καὶ μεικτὰ καὶ παντοδαπὰ ταῦτα παραμειψάμενοι τῷ λόγῳ, πρὸς τὸ πρῶτον ἐκεῖνο καὶ ἀπλοῦν καὶ ἄνυλον ἐξάλλονται» (traduzione di V. Cilento, *Plutarco. Diatriba Isiaca*, cit.).

<sup>62</sup> Cfr. *de Iside et Osiride* 370 F: «Πλάτων δὲ πολλαχοῦ ἐν οἷον ἐπηλυγαζόμενος καὶ παρακαλυπτόμενος τῶν ἐναντίων ἀρχῶν τὴν μὲν ταῦτ'ὄνομάζει, τὴν δὲ θάτερον» (traduzione di V. Cilento, *Plutarco. Diatriba Isiaca*, cit.). Una lista simile, con l'aggiunta di Parmenide, ritorna in *de animae procreatione in Timaeo* 1026 B.

quel che permetteva di avvicinarli, ciò che fungeva tra loro da collante, o da denominatore comune, era la comune appartenenza alla discendenza pitagorica»<sup>63</sup>.

Proprio tenendo in mente queste giuste considerazioni, il giudizio negativo espresso su Aristotele in *adv. Col.* 1115 B-C suscita stupore. Infatti, non solo l'*adv. Col.* è un'opera polemica contro l'Epicureismo, ma il passo in questione rientra nella sezione su Platone che è caratterizzata da una forte impostazione dogmatica e dualistica, ossia rientra in una sezione che richiama la "genealogia pitagorica" del Platonismo di Plutarco, per usare ancora le parole di P. Donini. Sono, quindi, presenti entrambe le condizioni per cui sarebbe lecito aspettarsi un apprezzamento di Plutarco sulla filosofia peripatetica. Come spiegarsi, dunque, questo giudizio malevolo? Sminuirne la portata negativa, affermando ad esempio che anche in questo passo Plutarco evitò di assumere una posizione apertamente ostile nei confronti di Aristotele, non sembra essere una soluzione praticabile<sup>64</sup>. A differenza di altri testi, dove Plutarco o non nomina Aristotele oppure si limita ad accennare a qualche singolo motivo di dissenso, qui viene detto che Aristotele e i Peripatetici *furono continuamente* in contrasto con Platone (ὑπεναντιούμενοι τῷ Πλάτῳ καὶ μαχόμενοι διατελοῦσι) a riguardo delle *principali e più importanti* (τὰ κυριώτατα καὶ μέγιστα) questioni di filosofia naturale. Nell'*adv. Col.*, dunque, Plutarco non tentò di riavvicinare la posizione aristotelica a quella platonica, né volle delimitare il dissenso ad un singolo ambito della loro filosofia, quello della fisica. Al contrario, immediatamente dopo egli aggiunge che:

«τάς γε μὴν ιδέας, [...], πανταχοῦ κινῶν Ἀριστοτέλης καὶ πᾶσαν ἐπάγων ἀπορίαν αὐταῖς ἐν τοῖς ἠθικοῖς ὑπομνήμασιν, ἐν τοῖς φυσικοῖς, διὰ τῶν ἐξωτερικῶν διαλόγων, φιλονεικότερον ἐνίοις ἔδοξεν ἢ φιλοσοφώτερον ἔχειν τῷ δόγματι τούτῳ, ὥς προθέμενος τὴν Πλάτωνος ὑπερεῖπεν φιλοσοφίαν»

«Anche Aristotele, che sovvertì *completamente* le idee [...] e che contro di esse addusse ogni tipo di aporia *sia nei suoi scritti di etica, che in quelli di fisica, che nei suoi*

<sup>63</sup> Cfr. P. DONINI, *Platone e Aristotele nella tradizione pitagorica secondo Plutarco*, cit., p. 369. Da questo punto di vista, la posizione di Plutarco rivela un'interessante analogia con il tentativo, operato molto probabilmente da Eudoro d'Alessandria, di istituire una genealogia filosofica di origine pitagorico-platonica, all'interno della quale inserire le posizioni degli antichi filosofi. Cfr. J. MANSFELD, *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a source for Greek philosophy*, Leiden 1992, specialmente p. 278 e sgg.; P. DONINI, *Testi e commenti*, cit., specialmente pp. 261-9; e M. BONAZZI, *Eudoro di Alessandria alle origini del platonismo imperiale*, in M. BONAZZI-V. CELLUPRICA (a cura di), *L'eredità platonica*, cit., pp. 115-60.

<sup>64</sup> Cfr. G.E. KARAMANOLIS, *Plato and Aristotle in Agreement?*, cit., pp. 88-9: «In order to show that Stoics and Epicureans are mistaken in their assumptions about the extent of the philosophical agreement between Plato and Aristotle, Plutarch does not hesitate to discuss Aristotle's differences from Plato. He does this most clearly in his *Adversus Colotem*. There, however, Plutarch is not hostile to Aristotle»; e p. 96: «however strong Plutarch's claims about Aristotle's opposition to Plato's philosophy are, they should not be seen as expressing hostility to Aristotle's philosophy or outright rejection of it as a whole». Non credo, inoltre, che in questo passo Plutarco distingua nettamente la posizione di Aristotele da quella degli altri Peripatetici, riservando solo a quest'ultimi un giudizio nettamente negativo (*ibid.* pp. 97-8).

*dialoghi essoterici, sembrò più amante della contesa che della sapienza nei confronti di questa dottrina, per quanto era determinato ad abbattere la filosofia di Platone»<sup>65</sup>.*

Anche questo giudizio, dunque, conferma lo spirito acrimonioso di Plutarco contro Aristotele nell'*adv. Col.*: in esso si cela, infatti, un riferimento polemico al famoso passo di *Etica Nicomachea* I, 4 dove Aristotele, prima di accingersi a criticare la teoria delle Idee, afferma che «è meglio ed è un preciso dovere, quando si tratta della salvezza della verità, eliminare gli aspetti personali, soprattutto se si è filosofi. Benché infatti ambedue le cose siano care, è giusto e preferibile la verità»<sup>66</sup>.

Le ragioni di tale giudizio negativo sono, dunque, da ricercarsi altrove e una prima spiegazione emerge qualora si consideri, ancora una volta, il tono fortemente polemico che caratterizza questo passo. Come detto, infatti, lo scopo principale di Plutarco fu quello di ridicolizzare Colote e di mostrarne l'ignoranza, in modo da delegittimare la sua interpretazione della filosofia platonica. Sottolineare la grande distanza che separò Aristotele da Platone, almeno per quanto riguarda la teoria delle Idee, fu dunque funzionale ad accentuare l'impudenza di Colote. Tuttavia, lo scopo polemico non esaurisce il campo delle possibili spiegazioni, soprattutto perché, come appena visto, Plutarco non si limitò a ricordare che in questo ambito le posizioni di Platone e di Aristotele differirono mirabilmente, ma si espose in un giudizio negativo tanto sulla dottrina quanto sulla personalità di Aristotele. Questo passo dimostra, quindi, che Plutarco, pur apprezzando per diverse ragioni la filosofia aristotelica e pur accettandone alcune dottrine, non considerò mai Aristotele un maestro alla pari di Platone: egli, infatti, non rientrava nell'unità della tradizione accademica e, dunque, a lui non doveva essere riservata quella lealtà che spettava solo al "divino Platone". Di conseguenza, le dottrine di Aristotele sono valutate singolarmente e accettate solo se concordano con l'insegnamento di Platone. Considerato, però, che la testimonianza su Platone dell'*adv. Col.* si incentra proprio sulla teoria delle Idee, ossia su una dottrina platonica che Aristotele aveva esplicitamente rinnegato, Plutarco si sentì in dovere di criticare Aristotele e di riaffermare l'ortodossia platonica.

---

<sup>65</sup> *Adv. Col.* 1115 B-C: Barnays indicò una lacuna tra ἐν τοῖς ἐ φυσικοῖς e propose di colmarla con ἐν τοῖς < μετὰ τὰ φυσικά ἐν τοῖς > φυσικοῖς, adducendo un passo parallelo di Proclo (*ap. Ioann. Philop., de aet. mundi*, II 2, p. 31, 17 Rabe = Arist. fr. 8 Ross). E. Bignone approvò il ricorso al passo parallelo, il quale a suo avviso dimostrerebbe che «Plutarco non combatte *suo Marte* Colote, ma attinge da altri» (*op. cit.*, p. 25 n. 59 ma *contra* cfr. *supra*, pp. 15-9). Tuttavia, E. Bignone propose di colmare la lacuna con ἐν τοῖς < λογικοῖς ἐν τοῖς > φυσικοῖς e la sua lezione fu accolta da M. Pohlenz. Seguo qui il testo proposto da Einarson-De Lacy, i quali, a mio avviso più prudentemente, non intervengono sul testo manoscritto, non essendoci alcuna necessità.

<sup>66</sup> ARIST., *EN*, 1096a: «δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεία ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντων φίλοις ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν» (traduzione di M. Zanatta, *Aristotele. Etica Nicomachea*, Milano 1986).

Sembra, dunque, essere proprio questa la ragione più profonda del giudizio negativo espresso da Plutarco nei confronti della filosofia aristotelica, come si evince anche da *adv. Col.* 1115 D-E. In questo passo, infatti, Plutarco afferma che Platone non rinnegò affatto l'essenza di tutte le cose per aver mostrato:

«τῷ δὲ ἑτερότητα δηλοῦσθαι τοῦ μεθεκτοῦ καὶ τοῦ μετέχοντος, ἦν οἱ μὲν ὕστερον εἰς γένους καὶ εἶδους καὶ κοινῶς τινων καὶ ἰδίως λεγομένων ποιῶν διαφορὰν ἔθεντο μόνον, ἀνωτέρω δὲ οὐ προήλθον, εἰς λογικώτερας ἀποράς ἐμπεσόντες»

«quell'alterità tra il partecipato e il partecipante, che i filosofi successivi posero unicamente sotto la differenza tra genere e specie e tra qualità comuni e qualità proprie, senza progredire ad un livello superiore ed inciampando, così, in aporie logiche più grandi»<sup>67</sup>.

In questo passo è, infatti, evidente un'allusione alla filosofia di Aristotele, che tuttavia è presentata negativamente perché in essa non vi sarebbe alcun rimando a un piano ulteriore e trascendente, che invece è garantito nella filosofia platonica proprio dalla teoria delle Idee. Rinnegando tale dottrina, quindi, Aristotele avrebbe limitato la sua indagine filosofica, non procedendo oltre nella ricerca di τὰ πρῶτα καὶ ἀνωτάτω; ma proprio questa ricerca è, secondo Plutarco, l'essenza del vero filosofo<sup>68</sup>. Come ha correttamente sostenuto G.E. Karamanolis, «Plutarch's implication is that Aristotle, like the Stoics, lost sight of the metaphysical questions and the proper way to address them, that is, by making reference to the Forms. The language Plutarch uses suggests that for him the Forms constitute the higher causes; so by rejecting them, Aristotle's causal explanations are philosophically inadequate»<sup>69</sup>. È interessante notare che questa critica plutarchea alla filosofia aristotelica sembra riecheggiare un famoso passo di Attico, nel quale quest'ultimo rimproverò ad Aristotele di aver disprezzato, oltraggiato e ingiuriato la classe degli intellegibili e di aver altresì osato definire le essenze supreme come vane chiacchiere (φλυαρίαι), sciocchezze (λῆροι) e futilità (τερετίσματα)<sup>70</sup>. Sia Plutarco che Attico,

<sup>67</sup> *Adv. Col.* 1115 D-E. Su questo passo cfr. anche *infra*, p. 133 e sgg.

<sup>68</sup> Cfr. *de primo frigido* 948 B-C.

<sup>69</sup> G.E. KARAMANOLIS, *Plato and Aristotle in Agreement?*, cit., p. 99.

<sup>70</sup> Cfr. *apud* EUSEB., *preap. evang.* XV 13, 1 = fr 9 Des Places. Come giustamente sostenuto da R. Chiaradonna: «Simili notazioni sono veramente convincenti solo se rivolte da un Platonico ad altri Platonici di diverso indirizzo, che condividono i suoi stessi presupposti dottrinali, ma pensano di poter comunque trovare in Aristotele un alleato per la loro scuola [...]: non ha senso infatti contestare ad Aristotele di non aver tenuto conto delle idee, se è vero che Aristotele nelle sue opere le critica e le respinge» (*Plotino e la corrente antiaristotelica del platonismo imperiale. Analogie e differenze*, in M. BONAZZI-V. CELLUPRICA, *L'eredità platonica*, cit., pp. 235-74; p. 243). Se questa osservazione di R. Chiaradonna si potesse applicare anche al passo plutarcheo che stiamo analizzando, allora si potrebbe ipotizzare che anche questo passo alluderebbe a una disputa *all'interno* della scuola platonica. Su questo aspetto del pensiero di Attico cfr.

dunque, constestarono ad Aristotele di aver rinnegato la teoria delle Idee, elaborando così una filosofia dai toni essenzialmente immanentistici. Tuttavia, tra la posizione di Plutarco e quella di Attico vi è una differenza fondamentale: solo Attico, infatti, fu un acerrimo avversario della filosofia aristotelica e si mostrò sempre contrario a qualsiasi tentativo di conciliare quest'ultima con il dogma platonico<sup>71</sup>. Al contrario, Plutarco assunse in merito una posizione decisamente meno perentoria, sia perché – come abbiamo visto – in molti altri passi si mostrò benevolo nei confronti di Aristotele, sia perché egli fece proprie alcune convinzioni del pensiero aristotelico integrandole nella propria filosofia. Da questo punto di vista, dunque, l'atteggiamento di Plutarco verso Aristotele si colloca in una posizione mediana rispetto alla dicotomia classica proposta da K. Praechter<sup>72</sup>. egli, infatti, non fu né acriticamente contrario alla filosofia aristotelica, né inequivocabilmente a favore di una conciliazione tra le due più grandi filosofie. Appellandosi ancora una volta alla sua interpretazione del Platonismo e dell'unità dell'Accademia, egli valutò positivamente e accettò solamente le tesi aristoteliche che potevano accordarsi con l'insegnamento platonico<sup>73</sup>.

Questa sezione dell'*adv. Col.*, inoltre, è interessante anche per risalire alla conoscenza plutarchea del *corpus aristotelicum*. Da quando nel 1982 F.H. Sandbach pubblicò il suo celebre articolo dal titolo "Plutarch and Aristotle"<sup>74</sup>, la tendenza negli studi è stata quella di negare a Plutarco una conoscenza approfondita e di prima mano delle opere aristoteliche. F.H. Sandbach, infatti, attraverso l'esame sistematico delle circa 260 citazioni di Aristotele presenti nei *Moralia* e nelle *Vite*<sup>75</sup>, arrivò alla conclusione che «Direct acquaintance with the contents is certain only for *Historia Animalium* and *Rhetoric*

anche ID., *Sostanza Movimento Analogia*, Napoli 2002, p. 58 e sgg.; P. DONINI, *Testi e commenti*, cit., pp. 217-8 e 259-60; e P. MORAUX, *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. II, tomo II, *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, Milano 2000, pp. 147-50. Infine, sulla filosofia di Attico cfr. anche C. MORESCHINI, *Attico: una figura singolare del medioplatonismo*, in «ANRW» II 36,1 (1987), pp. 477-91.

<sup>71</sup> Cfr. P. MORAUX, *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. II, tomo II, *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, cit., p. 149: «Attico non entra mai nel merito di una discussione. Egli non argomenta contro Aristotele. Nella maggior parte dei casi si accontenta di rievocare la posizione di Platone e rimprovera ad Aristotele di avere avuto un'altra opinione. Attico presuppone dunque la verità incondizionata del Platonismo, così come egli lo intende».

<sup>72</sup> Cfr. K. PRAECHTER, *Nikostratos der Platoniker*, in «Hermes» LVII (1922), pp. 481-517. Per alcuni ripensamenti su tale dicotomia cfr. P. MORAUX, *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. II, tomo II, *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, cit., p. 3 e sgg.; R. CHIARADONNA, *Sostanza Movimento Analogia*, p. 43 e sgg.

<sup>73</sup> Cfr. P. DONINI, *Lo scetticismo accademico, Aristotele e l'unità della tradizione platonica secondo Plutarco*, cit., p. 221: «Plutarco aveva infatti bisogno di segnalare una persistente eredità platonica in Aristotele per motivare le sue simpatie per l'aristotelismo; ma aveva anche bisogno di suggerire un distacco e un'evoluzione che in qualche modo allontanassero, non troppo e non traumaticamente, Aristotele da Platone»; e D. BABUT, *Plutarque, Aristote et l'aristotélisme*, cit., p. 524: «C'est bien la preuve, s'il en était encore besoin, qu' Aristote n'est jamais mis par Plutarque au même rang que Platon».

<sup>74</sup> F.H. SANDBACH, *Plutarch and Aristotle*, in «Illinois Classical Studies» VII (1982), pp. 207-232.

<sup>75</sup> Cfr. W.C. HELMBOLD-E.W. O'NEIL, *Plutarch's Quotations*, London 1959, pp. 8-12.

III, both books for the use of which before his time there is some evidence. As regards other works of the *Corpus* there is non cogent reason for belief that any were known to Plutarch or his sources»<sup>76</sup>. Questa conclusione è condivisa, tra gli altri, anche da P. Donini, secondo il quale neanche per il *de virtute morali*, sicuramente l'opera più indebitata con la tradizione morale peripatetica, sarebbe necessario ipotizzare una lettura diretta di almeno un'*Etica* aristotelica<sup>77</sup>, in quanto i temi aristotelici presenti nel *corpus plutarcheum* «appartenevano ormai alla tradizione delle scuole platoniche, si erano già depositati nei manuali e nelle antologie e attraverso la mediazione della letteratura scolastica saranno probabilmente giunti fino a Plutarco»<sup>78</sup>.

Contro questa ipotesi, tuttavia, si possono ricordare le giuste considerazioni avanzate da D. Babut, il quale enuclea quattro ragioni a favore dell'ipotesi che Plutarco conobbe direttamente almeno alcune opere aristoteliche<sup>79</sup>: 1) considerato che Plutarco leggeva direttamente gli scritti degli Stoici e degli Epicurei (come hanno dimostrato gli studi, rispettivamente, dello stesso D. Babut e di J. Boulogne)<sup>80</sup>, è improbabile, o per lo meno contro intuitivo, pensare che egli però non conobbe gli scritti di uno dei filosofi più famosi dell'antichità e che lui stesso stimava enormemente<sup>81</sup>; 2) nel catalogo di Lampria

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>77</sup> P. DONINI, *Lo scetticismo accademico, Aristotele e l'unità della tradizione platonica secondo Plutarco*, cit., p. 215: «sono del tutto persuaso anch'io che non c'è, [...], una sola riga del testo del *de virtute morali* che derivi direttamente da una qualsiasi delle tre etiche del corpus aristotelico». Sull'argomento cfr. anche le giuste considerazioni avanzate da F. Becchi nella sua edizione del *de virt. mor.*, secondo il quale «Si rende pertanto necessario eludere quel circolo vizioso di un continuo e diretto riscontro con le *Etiche* aristoteliche, così come con i *Dialoghi* di Platone, quasi che nulla sia avvenuto nello sviluppo del pensiero greco nel non breve intervallo di oltre quattro secoli [...] e dar rilievo più che alle coincidenze alle divergenze, cercando, per quando possibile, di giustificare certe modificazioni rispettato al dettato aristotelico» (F. BECCHI, *Plutarco. La virtù etica*, Napoli 1990, p. 30).

<sup>78</sup> *Ibid.* Cfr. anche P. MORAUX, *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. II, tomo II, *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, cit., p. 9: «Già nell'età tardoellenistica, e ancor prima della rinascita dell'Aristotelismo, alcune posizioni erano ritenute tipicamente aristoteliche; altre risultavano parti costitutive di quella filosofia platonico-pitagorica che era considerata come unitaria e veniva contrapposta ad altri sistemi»; e p. 11: «ciò che gli autori non-aristotelici sanno dell'Aristotelismo proviene il più delle volte da questi manuali, e non da un confronto diretto con gli scritti di Aristotele»; e R. CHIARADONNA-M. RASHED, *Before and after the Commentators: an Exercise in Periodization*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy» XXXVIII (2010), pp. 251-97; p. 267: «even those pre-Plotinian Platonist philosophers who actually discussed Aristotelian doctrines and notions often do not seem to rely on a wide reading of the school treatises. Their discussions are rather schematic, to the extent that they have, not unreasonably, been understood as being based on second-hand sources rather than on a direct knowledge of Aristotle's works; even if this hypothesis is not accepted, it can plausibly be assumed that close study of Aristotle's corpus was not the main focus of Platonists before Plotinus».

<sup>79</sup> Cfr. D. BABUT, *Plutarque, Aristote et l'aristotélisme*, cit., pp. 508-16. Tuttavia, buona parte degli studiosi continua a circoscrivere la conoscenza plutarchea di opere aristoteliche. Meritorie eccezioni sono: G.E. KARAMANOLIS, *Plato and Aristotle in Agreement?*, cit., pp. 89-92. Contro questa ipotesi cfr. R. CHIARADONNA, recensione a G.E. KARAMANOLIS, *Plato and Aristotle in Agreement?*, cit., in «Archiv für Geschichte der Philosophie» XC (2008), pp. 229-34, specialmente pp. 230-1; e ID., *Plotino*, cit., pp. 21-2.

<sup>80</sup> Cfr. D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, cit., e J. BOULOGNE, *Plutarque dans le miroir d'Épicure*, cit.

<sup>81</sup> Come ricordato dallo stesso D. Babut, non è sufficiente appellarsi alle differenti modalità di citazione dei testi stoici ed epicurei rispetto a quelli aristotelici, ad esempio nel *de virtute morali* dove Plutarco non nomina

sono citate tre opere, purtroppo perdute, il cui contenuto doveva essere dedicato alla filosofia peripatetica, ossia il n. 56 τῶν Ἀριστοτέλους Τοπικῶν βιβλία η' <sup>82</sup>, il n. 44 περὶ τῆς πέμπτης οὐσίας βιβλία ε' e il n. 192 διάλεξις περὶ τῶν δέκα κατηγοριῶν; 3) se si ammette, come lo stesso F.H. Sandbach è disposto a fare, che Plutarco frequentò almeno l'*Historia animalium* e il III della *Retorica*, perché non avrebbe dovuto avere accesso e, dunque, conoscere anche gli altri scritti aristotelici che circolavano già allora nel medesimo *corpus*? 4) e, infine, in alcuni scritti di Plutarco si ritrovano dei passi che testimoniano inequivocabilmente una conoscenza approfondita da parte del loro autore dell'opera aristotelica. Tra questi D. Babut cita alcuni passi del *de virtute morali* <sup>83</sup> e proprio il XIV capitolo dell'*adv. Col.*

Come abbiamo visto, infatti, nel XIV capitolo Plutarco nomina gli scritti esoterici e quelli essoterici del *corpus aristotelicum*, riferendosi ad essi con due termini diversi e mostrando così di saper riconoscere le loro rispettive peculiarità: i primi, infatti, sono definiti ὑπομνήματα, mentre i secondi degli ἐξωτερικοὶ διαλογοί <sup>84</sup>. Considerato che nel prosieguito dell'opera Plutarco accenna anche all'esistenza di alcuni scritti "platonici" di Aristotele (Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς <sup>85</sup>), è lecito ipotizzare che egli conobbe la struttura del *corpus aristotelicum*, la suddivisione tra opere di scuola e opere destinate al pubblico e, infine, l'esistenza di due distinti momenti nella produzione dello Stagirita <sup>86</sup>. È vero che in linea teorica questa conoscenza poteva essere garantita anche solo dallo studio

mai Aristotele, ma usa solo formule più vaghe come φασίν, οἶονται. Infatti: «La littéralité des citations dans les traités antistoïciens (et aussi bien antiépiciuriens) s'explique en effet tout naturellement par la nature polémique de ces écrits, dont le but est précisément de mettre en lumière les contradictions de l'adversaire» (D. BABUT, *Plutarque, Aristote et l'aristotélisme*, cit., p. 508).

<sup>82</sup> L'ipotesi di F.H. Sandbach, secondo la quale quest'opera sarebbe una copia dei *topica* di Aristotele, finita per errore insieme agli scritti plutarchei della biblioteca alla quale sarebbe appartenuto il Catalogo di Lampria, sembra decisamente improbabile (*art. cit.*, p. 212). Non va inoltre dimenticato che, non essendoci pervenuti tali scritti, non possediamo criteri inderogabili, né stilistici né contenutistici, con cui giudicare l'attendibilità dell'informazione fornita dal Catalogo di Lampria.

<sup>83</sup> Cfr. *de virt. mor.* 442 B: «Di questi principi fece larghissimo uso, come risulta dai suoi scritti (ὡς δὴλόν ἐστι ἐξ ὧν ἔγραψεν), Aristotele» e 448 A: «e perché Aristotele stesso, Democrito e Crisippo abbandonarono senza turbamenti e rimorsi, addirittura con piacere, alcune dottrine che essi avevano in precedenza professato (ἐνία τῶν πρόσθεν αὐτοῖς ἀρεσκόντων)» (traduzione di F. BECCHI, *Plutarco. La virtù etica*, cit., *ad loc.*).

<sup>84</sup> Cfr. *adv. Col.* 1115 C-D. Plutarco nomina questa distinzione tra scritti "essoterici" ed "esoterici" anche nel capitolo VI della *vita Alexandri*. Secondo G.E. Karamanolis ciò «does not necessarily suggest use of Andronicus' edn., as Düring (1957: 286) maintains, but it does testify to his knowledge of Aristotle's work as a whole» (*op. cit.*, p. 91 n. 24).

<sup>85</sup> *Adv. Col.* 1118 C. Va altresì ricordato che Plutarco è una delle fonti più importanti per la ricostruzione delle opere aristoteliche ora perdute, come si evince dalla raccolta di W.D. ROSS, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955, in cui compaiono ben ventiquattro passi plutarchei.

<sup>86</sup> Questa ipotesi trova un'ulteriore conferma in due passi del *de virt. mor.* 442 B-C e 448 A (quest'ultimo già citato *supra*, n. 83), dai quali si evince chiaramente che Plutarco conobbe l'evoluzione del pensiero aristotelico circa la natura e la composizione dell'anima. Come sostiene giustamente G.E. Karamanolis «such a remark would hardly be possible had Plutarch not been directly acquainted with both early and late Aristotelian treatises, such as the Topics, the De anima, and the Nicomachean Ethics respectively» (*op. cit.*, p. 92).



dei manuali che circolavano nelle scuole platoniche e, quindi, non implica necessariamente una lettura diretta da parte di Plutarco delle opere aristoteliche. Tuttavia, quest'ultima ipotesi non trova riscontro con quanto emerge sempre dal XIV capitolo dell'*adversus Colotem*. In queste pagine, infatti, oltre all'allusione prima ricordata a *EN* I, 4, Plutarco cita alcune specifiche opere di Aristotele (*de caelo* e *de anima*)<sup>87</sup> e di altri Peripatetici, ironizzando sul fatto che a Colote non capitò mai di “prendere tra le mani” (ἀναλαβεῖν εἰς χεῖρας) questi scritti<sup>88</sup>. Come ricorda lo stesso D. Babut, questa espressione compare in altri due passi dell'*adv. Col.*: nella dedica, quando Plutarco motiva la sua scelta di aver indirizzato l'opera proprio a Saturnino, perché questi considerava «un'occupazione massimamente degna di un re il ricordare e il tenere tra le mani (διὰ χειρῶν ἔχειν), per quanto è possibile, i discorsi degli antichi»<sup>89</sup>; e ancora nel proemio del dialogo, quando Plutarco si rivolge ai suoi allievi, e di conseguenza anche ai suoi lettori<sup>90</sup>, lodando le loro capacità interpretative che derivano proprio dall'aver tra le mani (διὰ χειρῶν ἔχειν) gli scritti degli antichi<sup>91</sup>. Che queste espressioni non debbano essere intese solamente in senso metaforico, ma che esse rimandino anche a un possesso fisico del libro in questione – e, dunque, a una sua lettura di prima mano – lo dimostra il famoso passo della *Vita di Demostene*, nel quale Plutarco rimpiange di non vivere in una grande città e di non aver, dunque, a portata di mano (προχείρων) tutti i libri necessari per il suo studio<sup>92</sup>. Ricordando ciò, l'espressione διὰ χειρῶν ἔχειν o ἀναλαβεῖν εἰς χεῖρας, che nell'*adv. Col.* compare per ben tre volte, conferma dunque che «on doit reconnaître aux personnages du dialogue, et a fortiori à son auteur, une connaissance directe des œuvres mentionnées en 1115 A, à commencer par celles d'Aristote»<sup>93</sup>.

Dal XV capitolo dell'*adv. Col.* Plutarco abbandona l'excursus sulla filosofia peripatetica, per dedicarsi esclusivamente alla difesa di Platone, che, come ricordato in

<sup>87</sup> Come giustamente sostenuto da G.E. KARAMANOLIS, *Plato and Aristotle in Agreement?*, cit., p. 91: «This reference to specific Aristotelian works is part of an argument which aims to manifest not only Plutarch's first-hand knowledge of them, but also his awareness of Aristotle's work as a whole and his understanding of Aristotle's philosophical outlook». Per la menzione da parte di Plutarco proprio di queste due opere aristoteliche cfr. ancora quanto proposto da G.E. Karamanolis: «in the *De caelo* and the *De anima*, both of which Plutarch mentions, Aristotle does not even discuss the transcendent Forms. Plutarch, I suggest, must refer to the fact that in these works Aristotle examines matters such as the world's coming into being without referring to the Forms, and thus he departs from Plato's thinking» (p. 96).

<sup>88</sup> *Adv. Col.* 1115 A-B, cfr. *supra*, pp. 122-3.

<sup>89</sup> Cfr. *adv. Col.* 1107 E: «[...] καὶ διὰ χειρῶν ἔχειν ὥς μάλιστα δυνατόν ἐστι τοὺς λόγους τῶν παλαιῶν βασιλικωτάτην διατριβὴν ἡγούμενον».

<sup>90</sup> Sul pubblico dell'*adv. Col.* cfr. *supra*, p. 36 e sgg.

<sup>91</sup> *Adv. Col.* 1108 D: «voi certamente – dissì – [lo] sapete meglio di chiunque, dato che avete tra le mani gli scritti degli antichi (ἵστε δῆπου παντὸς μᾶλλον ὑμεῖς, ἔφην, τὰ συγγράματα τῶν παλαιῶν διὰ χειρῶν ἔχοντες)».

<sup>92</sup> Cfr. *vita Demost.* 2, 1. Sull'importanza di questo passo, come di *de E apud Delphos* 384 E, per risalire al metodo di studio e di lavoro plutarcheo cfr. *supra*, p. 15.

<sup>93</sup> D. BABUT, *Plutarque, Aristote et l'aristotélisme*, cit., p. 515.

precedenza, era stato attaccato da Colote a causa della sua teoria delle Idee<sup>94</sup>. Secondo l'interpretazione che ne fornisce l'epicureo, tale dottrina avrebbe infatti messo in discussione la reale esistenza del mondo sensibile, contraddicendo così i presupposti rigorosamente sensisti dell'epistemologia epicurea. Avendo affermato che solo le Idee “esistono” realmente, mentre il mondo fenomenico è una copia e un'immagine di esse, Platone avrebbe infatti negato valore ontico agli oggetti sensibili percepiti quotidianamente, che dunque non “sono” nel senso pieno del termine, ma il cui essere rimanda sempre a un piano trascendente. Questa reinterpretazione polemica della teoria delle Idee si evince chiaramente dall'unica citazione letterale del libello coloteo che compare in questa sezione dell'*adv. Col.*<sup>95</sup>. Secondo quanto riportato da Plutarco, infatti, Colote attaccò Platone perché quest'ultimo disse che:

«(ἀλλὰ δὴ Πλάτων φησὶ) τοὺς ἵππους ὅφ' ἡμῶν ματαίως ἵππους εἶναι δοξάζεσθαι<sup>96</sup> καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἀνθρώπους»

«inutilmente noi opiniamo che i cavalli sono dei cavalli e gli uomini degli uomini»<sup>97</sup>.

Seppur questa affermazione, come puntualizza immediatamente dopo Plutarco<sup>98</sup>, non può essere considerata una citazione letterale di Platone, essa tuttavia richiama diversi passi platonici nei quali è presente l'immagine dei cavalli e degli uomini<sup>99</sup>. In particolare, nel *Fedone* Socrate usa proprio questi due esempi per rendere più chiara la differenza che sussiste tra «l'eguale in sé, il bello in sé, e insomma ogni data cosa che è in sé, l'ente (αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν, τὸ ὄν)» che non patisce mai mutazione alcuna, ma «permane invariabilmente costante (ὡσαύτως αἰεὶ ἔχει κατὰ ταῦτά)» e «le infinite cose belle, come *uomini, cavalli*, vesti (τί δὲ τῶν πολλῶν, οἷον ἀνθρώπων ἢ ἵππων ἢ

<sup>94</sup> Cfr. i passi *adv. Col.* 1114 F e 1115 B. Anche la difesa plutarchea, quasi interamente incentrata sulla teoria delle Idee, conferma che proprio questa dottrina platonica fu il principale bersaglio polemico della polemica colotea.

<sup>95</sup> Così la intendono anche B. Einarson-P.H. De Lacy e M. Pohlenz nelle loro rispettive edizioni; e così la intende anche E. Kechagia, che infatti inserisce questo passo nell'Appendice I dedicata alla ricostruzione, per quanto possibile letterale, dello scritto coloteo (E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., p. 217 e pp. 300-1).

<sup>96</sup> Segnalo che δοξάζεσθαι è una felice integrazione proposta da Einarson-De Lacy (λέγεσθαι add. Madvig; νομίζεσθαι add. Reiske, accolto da Pohlenz), che ritengo preferibile per due ragioni: perché è più coerente con il metodo polemico coloteo, che, come si è avuto modo di vedere nel capitolo precedente, si focalizza sulla distinzione tra δόξα e ἐνάργεια; e perché nelle righe immediatamente seguenti, che contengono la replica plutarchea evidentemente modellata sul capo d'accusa coloteo, compare per ben due volte un richiamo al verbo δοξάζω, attraverso i termini δοξαζόμενον e δοξαστόν.

<sup>97</sup> *Adv. Col.* 1115 C-D.

<sup>98</sup> *Adv. Col.* 1115 D: «Ma Colote dove trovò tra gli scritti di Platone questa dottrina nascosta? (καὶ ποῦ τοῦτο τῶν Πλάτωνος συγγραμμάτων ἀποκεκρυμμένων εὗρεν ὁ Κωλώτης;)».

<sup>99</sup> PLATO, *apol.* 27 B; *Theaet.*, 195 D.

ἰματίων)», le quali però «al contrario delle cose in sé non si dà mai caso che conservino lo stesso rapporto, né esse rispetto a se stesse, né le une rispetto alle altre, e insomma non siano mai per nessun modo costanti (ἄρα κατὰ ταῦτ' ἔχει, ἢ πᾶν τοῦναντίον ἐκείνοις οὔτε αὐτὰ αὐτοῖς οὔτε ἀλλήλοις οὐδέποτε ὥς ἔπος εἰπεῖν οὐδαμῶς κατὰ ταῦτά)»<sup>100</sup>. Considerato che Colote aveva una buona conoscenza dei testi platonici, tanto da scrivere ben tre anti-commentari ad essi<sup>101</sup>, è verisimile che egli scelse accuratamente l'esempio dei cavalli e degli uomini, proprio per richiamare alla mente dei suoi lettori questi passi platonici<sup>102</sup>. L'interpretazione che ne diede Colote sembra essere stata la seguente: se l'essenza del cavallo si identifica unicamente con l'Idea del cavallo e non con la sua immagine sensibile, allora per l'uomo diviene inutile stabilire se quell'oggetto percepito con i sensi è veramente un cavallo, perché egli non coglierebbe comunque la reale natura dell'oggetto, ma solo una sua copia. In questo modo, però, la teoria platonica delle Idee avrebbe negato valore alla sensazione e alla reale sussistenza (ἀναιρεῖ τὴν αἴσθησιν [...] καὶ ὑπαρξιν)<sup>103</sup> di ciò che viene percepito attraverso i sensi e avrebbe così rinnegato tutte le essenze (ἀναίρεσιν οὐσίας πάσης)<sup>104</sup>, dove ovviamente il termine οὐσία nella filosofia platonica e in quella epicurea si riferisce a due differenti ordini di realtà (rispettivamente, eidetico e sensibile) e rimanda, dunque, a due diverse concezioni ontologiche.

Colote, tuttavia, non si limitò ad attaccare la teoria platonica delle Idee a causa dei suoi presupposti epistemologici, ma estese la sua critica anche alle conseguenze etico-pratiche di tale dottrina. Infatti, analogamente a tutte le altre filosofie attaccate nel περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστι, anche quella platonica condurrebbe, secondo Colote, a una forma di ἀπραξία. Poiché l'uomo vive proprio all'interno del mondo sensibile, se questo mondo viene eliminato, egli non può più vivere; e, analogamente, se «gli oggetti che sono venuti in essere e che appaiono alle nostre affezioni» non esistono, egli non può più agire<sup>105</sup>. La polemica colotea contro la teoria

<sup>100</sup> PLATO, *Phaed.* 78 D-E (traduzione di M. Valgimigli in *Platone. Fedone*, traduzione e note di M. Valgimigli, introduzione e note aggiornate di B. Centrone, Roma-Bari 2000).

<sup>101</sup> Cfr. *supra*, pp. 60-71.

<sup>102</sup> Anche il fatto che Plutarco si prodigò in una strenua difesa di Platone dimostra che il capo d'accusa coloteo, pur non essendo una citazione letterale di un passo platonico, era comunque rivolto contro un aspetto importante della filosofia platonica e, dunque, meritorio di una risposta.

<sup>103</sup> Cfr. *adv. Col.* 1115 F.

<sup>104</sup> *Adv. Col.* 1115 D. Questo passo, così come quello citato nella nota precedente, fa già parte della risposta plutarchea agli attacchi di Colote e, dunque, non può essere considerato una citazione diretta dell'opera colotea. Tuttavia – come ha giustamente osservato E. Kechagia in riferimento ad *adv. Col.* 1115 F-1116 A, 1116 A-B e 1116 E – la logica accusatoria colotea può essere ricostruita anche a partire da questa affermazione, perché essa «sounds very much like Plutarch's negation of a claim from Colotes' argumentation» (*Plutarch Against Colotes*, cit., p. 216).

<sup>105</sup> Cfr. *adv. Col.* 1116 B; e 1116 E: «ἀναιρῶν τὰ πράγματα καὶ τοῦ ζῆν ἐξάγων ἡμᾶς αἰτίαν ἔχειν ὅτι τὰ γινόμενα γινόμενα καὶ οὐκ ὄντα, [...], προσηγόρευσεν».

platonica delle Idee conferma, dunque, il nesso inscindibile tra piano epistemologico e piano etico, che abbiamo visto essere una delle caratteristiche fondamentali della filosofia colotea. Al tempo stesso, però, essa è particolarmente interessante perché «seems to be distinctive in that it focuses specifically on the supposed consequences of the Platonic theory in everyday life. Most ancient critiques of the Forms, and especially Aristotle's, were based on the logical corollaries of the theory at theoretical level [...]. Yet Colotes, true Epicurean that he was, chose to lay emphasis not so much on the logic of the theory, as on the (possible) practical side of it»<sup>106</sup>.

La difesa di Plutarco segue la consueta duplice strategia<sup>107</sup>: inizialmente, è proposta una diversa interpretazione della filosofia platonica e, in particolar modo, della teoria delle Idee in modo da renderla immune dagli attacchi colotei (1115 C-1116 C); in un secondo momento, invece, Plutarco ritorce contro l'Epicureismo le accuse che Colote aveva rivolto a Platone, per dimostrare così che è la filosofia del Giardino a ricadere nelle aporie segnalate da Colote (1116 C-E). L'aspetto filosoficamente più interessante di questa difesa plutarchea coincide con l'interpretazione fortemente dualistica della filosofia platonica, che riprende perciò tematiche presenti nella testimonianza su Parmenide<sup>108</sup>. Secondo Plutarco, infatti, anche Platone presuppose una differenza ontologica ed epistemologica tra il piano trascendente e il mondo generato:

«τὸ μὲν οὔτε ἔσται ποτὲ μὴ ὄν οὔτε γέγονε καὶ διὰ τοῦτο πάντως καὶ ὄντως ὄν ἐστι, τῷ δὲ οὐδὲ ὅσον ἀπ' ἄλλου συμβέβηκε μετέχειν τοῦ εἶναι βέβαιόν ἐστιν, ἀλλ' ἐξίσταται δι' ἀσθένειαν, ἅτε τῆς ὕλης περὶ τὸ εἶδος ὀλισθανούσης καὶ πάθη πολλὰ καὶ μεταβολὰς ἐπὶ τὴν εἰκόνα τῆς οὐσίας, ὥστε κινεῖσθαι καὶ σαλεύεσθαι, δεχομένης»

«il primo, infatti, non sarà mai non-essere, né è mai venuto in essere e per questo è in senso pieno e assoluto essente; mentre il secondo neppure in quanto gli è accaduto per opera di altro di partecipare all'essere è saldo, ma, a causa della debolezza, perde la propria fermezza, poiché la materia scivola sulla forma e accetta molti accidenti e cambiamenti rispetto alla forma dell'essenza, così da essere in movimento e instabile»<sup>109</sup>.

<sup>106</sup> Cfr. E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., p. 223.

<sup>107</sup> Su questa strategia cfr. *supra*, p. 36 e sgg.

<sup>108</sup> Non a caso, infatti, nella testimonianza su Platone (1116 A) è citato un verso parmenideo (DK B, 14), a ulteriore conferma del legame che unisce queste due sezioni dell'*adv. Col.*

<sup>109</sup> *Adv. Col.* 1115 E-F. Il riferimento alla materia che scivola sulla forma, subendo così continui cambiamenti, richiama il famoso tema della "materia scorrevole" e della teoria del flusso, secondo la quale la materia sensibile si contraddistingue per il suo continuo fluire (su tale questione cfr. F. DECLEVA CAIZZI, *La "materia scorrevole"*. *Sulle tracce di un dibattito perduto*, in J. BARNES- M. MIGNUCCI (eds.), *Matter and Metaphysics*, Napoli 1988, pp. 425-70; M. ISNARDI PARENTE, *ΥΛΗ ΠΕΥΣΤΗ*, in «La Parola del passato» XLV (1990), pp. 277-84). Plutarco difende questa tesi in più punti delle sue opere (*de E* 392 D, *de sera* 559 A, *de tranq. an.* 473 D). Tuttavia, dall'*adv. Col.* si evince chiaramente che Plutarco sposò la tesi della materia scorrevole, senza «per questo trascinarla alle estreme conseguenze [...]. L'ammissione delle idee platoniche [...], così come del principio intellegibile di Parmenide [...], si riflette sul mondo sensibile e lo sottrae alla

Tuttavia, così come Parmenide non eliminò il mondo doxastico, per aver affermato che il “tutto è uno”; così Platone non abolì il mondo fenomenico, per aver predicato l’essere in senso pieno solo in relazione alle Idee, perché:

«ὥσπερ, [...], ὁ λέγων Πλάτωνα μὴ εἶναι τὴν εἰκόνα τὴν Πλάτωνος οὐκ ἀναιρεῖ τὴν ὡς εἰκόνας αἰσθησὶν αὐτῆς καὶ ὑπαρξιν, ἀλλὰ ἐνδείκνυται καθ’ αὐτό τινος ὄντος καὶ πρὸς ἐκεῖνο ἐτέρου γεγονότος διαφορὰν, οὕτως οὔτε φύσιν οὔτε χρῆσιν οὔτε αἰσθησὶν ἀνθρώπων ἀναιροῦσιν οἱ κοινῆς τινος οὐσίας μετοχῇ καὶ ιδέας γινόμενον ἡμῶν ἕκαστον εἰκόνα τοῦ παρασχόντος τὴν ὁμοιότητα τῇ γενέσει προσαγορεύοντες»

«come, [...], colui che dice che Platone non è l’immagine di Platone non elimina la sensazione e la sussistenza di questa immagine come immagine, ma mostra la differenza tra ciò che è in se stesso e ciò è divenuto altro in relazione a quello; così non eliminano né la natura, né il comportamento, né la sensazione degli uomini coloro che denominano ciascuno di noi, venuto all’esistenza grazie alla partecipazione di una certa essenza e idea, un’immagine di ciò che esibisce una somiglianza con ciò che l’ha generato»<sup>110</sup>.

Secondo Plutarco, dunque, l’accusa di ἀπραξία che Colote rivolse contro la filosofia platonica si baserebbe essenzialmente su un’interpretazione errata dei presupposti dualistici di tale filosofia. Come giustamente commenta G.E. Karamanolis, in questo passo «Plutarch appears to criticize Colotes for confusing the existential use of ‘is’ with the ontological one; in the first use, ‘existing’ is opposite to ‘non existing’, while in the latter ‘being’ is contrasted with ‘becoming’»<sup>111</sup>. Avendo confuso questi due significati dell’essere, Colote «come uno che neppure per un istante si è allontanato dalla sapienza, prese la frase ‘l’uomo non esiste’ come fosse una ed equivalente a ‘l’uomo è non-ente’»<sup>112</sup>, ossia equiparò erroneamente lo statuto ontologico dei τὰ γινόμενα o τὰ δοξαστά a quello dei τὰ μὴ ὄντα. Platone, infatti, non rinnegò gli oggetti sensibili, venuti in essere e percepiti quotidianamente, ma più correttamente li assegnò a un differente ordine ontologico e, dunque, epistemologico rispetto al mondo delle Idee. In altri termini, sebbene Platone predicò l’essere in senso pieno solo in relazione a entità che sono sempre identiche a se stesse e quindi non in relazione alle entità materiali che subiscono numerosi

---

versione radicale del flusso» (*Contro la rappresentazione sensibile: Plutarco tra l’Accademia e il Platonismo*, cit., p. 68). Per un’analisi puntuale della posizione plutarchea in riferimento alla teoria del flusso cfr. anche F. FERRARI, *La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco*, in «Museum Helveticum» LIII (1996), pp. 44-55.

<sup>110</sup> Adv. Col. 1115 F-1116 A.

<sup>111</sup> G.E. KARAMANOLIS, *Plato and Aristotle in Agreement?*, cit., p. 94.

<sup>112</sup> Adv. Col. 1115 D: «ὁ δ’ οἷα δὴ σοφίας οὐδ’ ἀκαρὲς ἀπέχων ὡς ἐν καὶ ταὐτὸν ἔλαβε τὸ μὴ εἶναι τὸν ἄνθρωπον καὶ τὸ εἶναι μὴ ὄν τὸν ἄνθρωπον».

cambiamenti, egli tuttavia riservò anche a queste ultime un grado di esistenza e, dunque, di realtà<sup>113</sup>. La sua filosofia, dunque, è ben lungi dal condurre l'uomo all'inattività.

Tuttavia – continua Plutarco – Colote non solo travisò il senso più profondo della filosofia platonica, ma non comprese neanche che questa distinzione tra due livelli di realtà, uno saldo nell'essere e l'altro mutevole, permea il pensiero dello stesso Epicuro. Anche l'Epicureismo, infatti, presuppone una differenza qualitativa tra lo statuto ontologico degli atomi, che sono enti stabili e immutabili nelle loro essenze (τὰ μὲν μόνιμα καὶ ἄτρεπτα ταῖς οὐσίαις ἐστίν), e quello degli aggregati, che invece sono incostanti e mutevoli (τὰ δὲ συγκρίματα πάντα ῥευστὰ καὶ μεταβλητὰ [...] εἶναι): i primi, a causa della loro impassibilità e solidità, rimangono per tutto il tempo identici a se stessi (ἀπαθεία καὶ στερορότητι πάντα χρόνον ὡσαύτως ἔχειν); mentre i secondi sono soggetti a generazione e distruzione (γινόμενα καὶ ἀπολλύμενα εἶναι)<sup>114</sup>. Sebbene alcuni studiosi abbiano provato a difendere la legittimità di questa contro-argomentazione plutarchea, mi pare del tutto evidente che essa si basa su un'interpretazione errata della dottrina epicurea<sup>115</sup>. Nella fisiologia epicurea, infatti, gli atomi che costituiscono gli aggregati sono sì distinti da questi ultimi, in quanto indivisibili, immutabili, ingenerati e non percepibili attraverso la sensazione<sup>116</sup>; tuttavia essi sono entità qualitativamente identiche agli aggregati. Non è mai presupposto, infatti, un livello trascendente l'ordine materiale, al quale quest'ultimo deve rimandare per acquisire piena esistenza; al contrario, tanto gli atomi quanto gli aggregati appartengono al medesimo ordine di realtà. Leggendo l'intera testimonianza, si ha l'impressione che Plutarco mistificò volontariamente il

<sup>113</sup> Cfr. E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., p. 226: «the assumption underlying Plutarch's point in the present passage might be that in order for something to be 'opinable', an object of opinion, it must first be, it must exist». Verosimilmente Plutarco ereditò tale considerazione da alcuni dei dialoghi platonici, nei quali si dice che gli oggetti del mondo sensibile appartengono al piano della δόξα e non a quello della νοῆσις e, tuttavia, esistono (*resp.* 478 B, 509 D-511 E, 534 A, *Tim.* 28). Inoltre, è interessante notare che questa rivalutazione del piano della δόξα è un ulteriore elemento di continuità con la filosofia parmenidea, almeno così come interpretata nella sezione ad essa dedicata dell'*adv. Col.* (cfr. *supra*, p. 122).

<sup>114</sup> *Adv. Col.* 1116 C.

<sup>115</sup> Cfr., ad esempio, E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., pp. 241-5, secondo la quale «Plutarch is not too far off the mark when suggesting that there is an analogy between the atomic theory and Plato's ontology as far as the distinction into two kinds of being is concerned» (p. 244). Richiamandosi ad alcuni studi secondo i quali gli atomi di Democrito sarebbero stati così concepiti per soddisfare i requisiti dell'essere parmenideo, E. Kechagia sostiene che: «there is indeed a connection between Epicurean atomism and Plato's theory of Forms: in a way ancient atomism (and so Epicurean atomism too) and Plato's middle-period ontology bear the mark of legacy of Parmenides as both systems developed against the background of (or even in response to) the Parmenidean considerations about being» (p. 245).

<sup>116</sup> Cfr. EPIC., *epist. Hdt.*, 41: «questi sono insecabili e immutabili, se è vero che tutte le cose non vanno a corrompersi in ciò che non è, ma a permanere salde nelle dissoluzioni degli aggregati (ταῦτα δὲ ἐστὶ ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα, εἴπερ μὴ μέλλει πάντα εἰς τὸ μὴ ὄν φθαρήσεσθαι, ἀλλ' ἰσχύοντα ὑπομενεῖν ἐν ταῖς διαλύσεσι τῶν σθηκρίσεων)», traduzione di F. VERDE, *Epicuro. Epistola a Erodoto*, al quale rimando anche per il commento e la bibliografia relativa al passo; e LUCR., *de rerum natura*, I 268: «quod nequeunt oculis rerum primordia cerni».

significato autentico della dottrina epicurea, che pur conosceva. Egli, infatti, inscena un'immaginaria replica di Colote, secondo la quale Epicuro fu più saggio di Platone, in quanto chiamò «enti tutte le cose allo steso modo, il vuoto intangibile, il corpo resistente, i principi e gli aggregati, ritenendo che l'eterno partecipi di una comune e unica essenza con ciò che è generato»<sup>117</sup>. Se è lo stesso Plutarco ad alludere alla faziosità della sua interpretazione, è dunque ancor più difficile dare credito al suo tentativo di ritorcere contro l'Epicureismo le accuse che Colote aveva rivolte Platone.

L'aspetto sicuramente più interessante di questa sezione dell'*adv. Col.* riguarda la rilettura plutarchea della teoria delle Idee<sup>118</sup>. Per rispondere agli attacchi di Colote, infatti, Plutarco presentò questa dottrina di Platone reinterpretandola alla luce di elementi innovativi e particolarmente significativi. Ciò rende i capitoli 14-16 dell'*adv. Col.* uno dei pochi passi nei quali Plutarco non si limita a nominare questa teoria platonica<sup>119</sup>, ma la iscrive all'interno della sua personale elaborazione filosofica. Due aspetti di questa reinterpretazione plutarchea meritano particolare attenzione. Il primo emerge qualora si consideri l'*incipit* della testimonianza, nel quale, come più volte ricordato in precedenza, si afferma che con la sua teoria delle Idee Platone “mostrò più chiaramente” l'impostazione dualistica presente già nella filosofia di Parmenide<sup>120</sup>. Ciò significa che, secondo Plutarco, la dottrina delle Idee non sarebbe stata la causa della metafisica dualistica, ma al contrario essa sarebbe sopraggiunta solo in un secondo momento a rafforzare e completare questa impostazione metafisica. Questo passo dell'*adv. Col.* rappresenta, dunque, uno dei rari esempi di letteratura medioplatonica in cui la tesi del dualismo metafisico, e la conseguente affermazione di un piano trascendente la realtà sensibile, è difesa a prescindere e indipendentemente dalla teoria delle Idee. E, se da un lato ciò garantisce a Platone la paternità assoluta della teoria delle Idee (che, infatti, non fu né avanzata da Parmenide né seguita dai Peripatetici), dall'altro però sminuisce notevolmente il ruolo filosofico di tale dottrina: essa non costituirebbe un elemento di novità, ma sarebbe solo il completamento e il chiarimento di una metafisica, quella della duplicità ontologica, comunque preesistente<sup>121</sup>.

<sup>117</sup> *Adv. Col.* 1116 D: «σοφώτερος δὲ τοῦ Πλάτωνος ὁ Ἐπίκουρος ἢ πάντα ὁμοίως ὄντα προσαγορεύει, τὸ ἀναφῆς κενὸν τὸ ἀντερείδον σῶμα τὰς ἀρχὰς τὰ συγκρίματα, κοινῆς καὶ μᾶς ἡγούμενος οὐσίας μετέχειν τὸ αἰδίων τῷ γινομένῳ».

<sup>118</sup> Putroppo l'opera che Plutarco dedicò allo statuto delle idee non è pervenuta (Cat. Lampria n. 67 ποῦ εἰσιν αἱ ἰδέαι).

<sup>119</sup> Cfr., tra gli altri, la III *quaestio platonica* (1001 C-1002 E), nella quale Plutarco espone la teoria platonica della linea che compare in *resp.* 509 D-511 E.

<sup>120</sup> Cfr. *adv. Col.* 1114 F e *supra*, pp. 118-9.

<sup>121</sup> Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Plutarco contro Colote*, cit., p. 78: «Plutarco non sembra accorgersi come, in tal modo, il ruolo filosofico di Platone venga considerevolmente ridotto [...]. All'esegeta antico – e questa è

In secondo luogo questa sezione dell'*adv. Col.* è molto significativa, in quanto costituisce «il documento più esplicito relativo all'adesione di Plutarco a una concezione delle idee intese come essenze separate e trascendenti»<sup>122</sup>. Si tratta, dunque, di una testimonianza importante anche da un punto di vista storiografico, che può essere addotta contro la classica interpretazione “immanentistica” del Platonismo di Plutarco resa celebra dagli studi di H. Dörrie. Secondo lo studioso tedesco, infatti, Plutarco non concepì le Idee come entità trascendenti, bensì le assimilò agli enti matematici e dunque le immanentizzò, mostrando così un'incapacità di pensare un piano trascendente l'ordine sensibile. In questo modo, però, il ruolo delle Idee all'interno della riflessione ontologica verrebbe decisamente ridimensionato a favore della centralità della figura del demiurgo. Soprattutto in questo consisterebbe, a parere di H. Dörrie, l'eterodossia di Plutarco rispetto al Platonismo “ufficiale”, rappresentando da testi come il *didaskalikos*<sup>123</sup>. Ma, come ha convincentemente mostrato F. Ferrari, «se Dörrie avesse studiato con attenzione questa sezione dell'*Adversus Colotem*, avrebbe trovato un formidabile “falsificatore” della sua ipotesi interpretativa»<sup>124</sup>. Da questo passo, infatti, si evince chiaramente che Plutarco reinterpretò la differenza tra il partecipato e il partecipante alla luce di quella metafisica rigorosamente dualistica, che abbiamo visto essere presentata come la caratteristica peculiare della filosofia tanto di Parmenide quanto di Platone. E all'interno di questa rilettura della dottrina platonica lo statuto del partecipante è equiparato a quello della Idea, in quanto entrambi sono fermi nell'essere; mentre quello del partecipato è supposto essere identico a quello della copia, poiché è anch'esso venuto in essere e, in quanto tale, soggetto a continui cambiamenti. Scrive, infatti, Plutarco:

«τῷ Πλάτωνι δὲ θαυμαστῶς ἐδόκει διαφέρειν τὸ μὴ εἶναι τοῦ μὴ ὄν εἶναι· τῷ μὲν γὰρ ἀναίρεσιν οὐσίας πάσης, τῷ δὲ ἑτερότητα δηλοῦσθαι τοῦ μεθεκτοῦ καὶ τοῦ μετέχοντος, ἣν οἱ μὲν ὕστερον εἰς γένους καὶ εἶδους καὶ κοινῶς τινων καὶ ἰδίως λεγομένων ποιῶν διαφορὰν ἔθεντο μόνον, ἀνωτέρω δὲ οὐ προήλθον, εἰς λογικώτερας ἀπορίας ἐμπεσόντες. ἔστι δὲ τοῦ μεθεκτοῦ πρὸς τὸ μετέχον λόγος ὃν αἰτία τε πρὸς ὕλην ἔχει καὶ παράδειγμα πρὸς εἰκόνα καὶ δύναμις πρὸς πάθος. ᾧ γε

---

una considerazione che va ben oltre Plutarco – interessa assai di più rilevare la verità oggettiva della teoria che non la novità di essa, o l'originalità del filosofo che la sostiene: così l'importante è che Platone abbia portato alla massima precisione quella verità oggettiva ed eternamente valida che già Parmenide aveva formulato».

<sup>122</sup> Cfr. F. FERRARI, *Dio, idee e materia*, cit., p. 194. Per l'interpretazione plutarchea della teoria delle idee cfr. anche ID., *La teoria delle idee in Plutarco*, in «Elenchos» XVII (1996), pp. 121-42.

<sup>123</sup> Cfr. H. DÖRRIE, *Le platonisme de Plutarque*, cit.; ID., *Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit*, in R. PALMER-R. HAMERLON-KELLY (edd.), *Philomathes. Studies and Essays in Memory of Philip Merlan*, The Hague 1971, pp. 36-56; ID., *Der Platonismus in der Kultur und Geistgeschichte des frühen Kaiserzeit*, in ID., *Platonica Minora*, Munich 1976, pp. 166-210. Contro l'idea di un'eterodossia di Plutarco cfr. *supra*, pp. 116-7.

<sup>124</sup> Cfr. F. FERRARI, *Dio, idee e materia*, cit., p. 193.



δὴ μάλιστα τὸ καθ' αὐτὸ καὶ ταὐτὸν αἰεὶ διαφέρει τοῦ δι' ἕτερον καὶ μηδέποτε ὡσαύτως ἔχοντος»

«Platone riteneva che il non essere differiva mirabilmente dal non essere l'ente: con il primo, infatti, si aboliscono tutte le essenze, mentre con il secondo si mostra quell'alterità tra il partecipato e il partecipante, che i filosofi successivi posero unicamente sotto la differenza tra genere e specie e tra qualità comuni e qualità proprie, senza progredire ad un livello superiore ed inciampando, così, in aporie logiche più grandi. Il rapporto di ciò che è partecipato nei confronti di ciò che partecipa è quello della causa nei confronti della materia, del modello nei confronti dell'immagine, della potenza nei confronti dell'effetto. Soprattutto in questo rapporto ciò che è in sé e sempre identico a sé differisce da ciò che è in virtù di altro e che non è mai nel medesimo stato»<sup>125</sup>.

Il linguaggio utilizzato da Plutarco in queste righe richiama chiaramente quello del *Sofista* e, in particolar modo, sembra essere modellato sulle famosissime pagine dedicate al cosiddetto “parricidio” (255 D-258 D)<sup>126</sup>. Eppure, la rilettura plutarchea di tale dialogo poggia su un evidente fraintendimento del testo platonico. Come noto, infatti, Platone aveva posto una netta distinzione tra il non-essere assoluto, di chiara derivazione parmenidea, e il non-essere relativo inteso come essere “diverso” (ἕτερον)<sup>127</sup>; tuttavia egli aveva applicato questa distinzione al livello eidetico, considerandola il presupposto necessario per l'istituirsi di rapporti reciproci tra le Idee e, di conseguenza, necessario anche per ogni dottrina della predicazione. Plutarco, invece, adattò questa distinzione ai rapporti tra mondo eidetico e mondo sensibile, interpretandola dunque in chiave rigorosamente ontologica. Per Plutarco, infatti, il partecipante sarebbe l'idea di Platone e il partecipato la sua immagine, ma – come visto in precedenza – chi afferma che la vera essenza di Platone è la sua Idea non nega comunque l'esistenza della sua immagine, piuttosto afferma che essa è qualcosa di diverso rispetto all'Idea corrispondente. In questo modo, però, «la funzione logico-epistemologica del “non-essere” [...] viene completamente ignorata a vantaggio dell'esegesi del μὴ ὄν come essere deficitario, inferiore all'essere

<sup>125</sup> *Adv. Col.* 1115 D-E.

<sup>126</sup> Come fa notare ancora una volta F. Ferrari, il termine μεθεκτόν non compare mai nel *corpus platonicum*, pur essendo evidentemente modellato sui termini μετέχειν-μεθέξις. Considerando che il termine compare invece nel *corpus aristotelicum* (*metaph.* A 990 b 28), si potrebbe ipotizzare che «Plutarco, ricostruendo la dottrina platonica delle idee, abbia tenuto presente l'interpretazione che di quest'ultima aveva fornito Aristotele» (F. FERRARI, *Dio, idee e materia*, cit., p. 197).

<sup>127</sup> Cfr. PLATO, *soph.* 257 B: «Quando diciamo il non essere, a quanto pare, non intendiamo qualcosa di contrario all'essere, ma soltanto di diverso (ὁπόταν τὸ “μὴ ὄν” λέγωμεν, ὡς εἰσιν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον)»; e 257 B-C: «Di conseguenza, non permetteremo che si dica che la negazione significa contrarietà, ma questo soltanto, che le negazioni “μή” e “οὐ”, poste avanti, indicano una cosa diversa dalle parole che le seguono (οὐκ ἄρ', ἐναντίον ὅταν ἀπόφασις λέγεται σημαίνειν, συγχωρησόμεθα, τοσοῦτον δὲ μόνον, ὅτι τῶν ἄλλων τι μὴνύει τὸ “μή” καὶ τὸ “οὐ” προτιθέμενα τῶν ἐπὶόντων ὀνομάτων)». Traduzione di F. FRONTEROTTA (a cura di), *Platone. Sofista*, Milano 2007, al quale rimando anche per il commento e la bibliografia relativa a questi passi platonici.

vero e proprio delle idee»<sup>128</sup>. Tuttavia, questo fraintendimento del dettame platonico avvalora ulteriormente la preferibilità dell'interpretazione trascendentalista. Esso, infatti, dimostra inequivocabilmente che Plutarco considerò le Idee come enti al di là della realtà sensibile: se così non fosse, infatti, egli non avrebbe potuto interpretare l'alterità tra il partecipante e il partecipato e tra il modello e l'immagine come una differenza relativa a due ordini di realtà, ossia tra ciò che è καθ' αὐτό e ciò che invece è διὰ ἕτερον. Infine, questa interpretazione è confermata anche dalla critica che Plutarco rivolse ai filosofi successivi a Platone (οἱ ὕστερον), ossia ad Aristotele e agli Stoici. Secondo Plutarco, infatti, questi pensatori caddero in aporie logiche ancor maggiori (εἰς λογικώτερας ἀπορίας), proprio perché limitarono questa alterità a un piano immanente, facendola rientrare esclusivamente nella diversità tra genere e specie<sup>129</sup>, o tra qualità comuni e qualità proprie<sup>130</sup>. Ciò dimostra, dunque, che Plutarco rifiutò nettamente «i presupposti storico-teorici che renderebbero pensabile una interpretazione immanentistica della teoria delle Idee»<sup>131</sup>.

### III.3: L'interpretazione unitaria dell'Accademia. La conoscenza sensibile e lo scetticismo di Arcesilao (adversus Colotem 1121 E-1124 B)

Come noto, nell'*adv. Col.* Plutarco difese la filosofia anche di un altro rappresentante della scuola platonica: Arcesilao di Pitane, che fu eletto scolarca nel 268 a.C. circa e che diede inizio alla fase scettica dell'Accademia platonica<sup>132</sup>. Proprio in virtù di questa sua impostazione rigorosamente scettica, la filosofia di Arcesilao fu oggetto di aspre critiche da parte di Colote e dunque Plutarco, in obbedienza al compito prefissatosi

<sup>128</sup> Cfr. F. FERRARI, *Dio, idee e materia*, cit., p. 198. Cfr. anche J. DILLON, *The Middle Platonists*, cit., p. 277: Plutarco «seems to understand this passage of the *Sophist* as somehow involving the participation of particulars in Forms, whereas there is no question of this in the text. Any participation (*methexis*) involved is that of one Form in another».

<sup>129</sup> Si pensi al processo dicotomico esposto nei *Topici* o anche alla distinzione tra sostanze primi (individui) e sostanze seconde (genere e specie) richiamata nelle *Categorie*. Tali dottrine dovevano essere ben note a Plutarco, dato che egli si occupò di entrambe queste aristoteliche (n. 56 e n. 192 del Catalogo di Lampria). E si consideri, inoltre, *metaph. Z* 1(031 a 15-1032 a 10), in cui Aristotele sostituisce alla separazione delle Idee l'immanenza della forma. Come sostenuto da M. Frede e G. Patzig nel primo volume del loro commentario a libro Z, questa dottrina dell'immanenza della forma «hat großen Einfluß auf die hellenistische und die spätantike Metaphysik» e sarà, infatti, condivisa «weitgehend von den Stoikern (man vgl. deren Lehre von den ἰδία ποιότητες), den Mittel- und den Neuplatonikern» (M. FREDE-G. PATZIG (hrsg.), *Aristoteles 'Metaphysik Z'*, München 1988, p. 42).

<sup>130</sup> Cfr. SVF, II, 376-398.

<sup>131</sup> F. FERRARI, *Dioe, idee e materia*, cit., p. 197.

<sup>132</sup> Cfr. T. DORANDI, *L'Accademia da Platone a Antioco: struttura, storia, pensiero*, in «Éndoxa» III (1994), pp. 147-63, specialmente p. 150; ID., *Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici*, cit.; e ID., *Chronology*, cit., specialmente pp. 31-5.

all'inizio dell'opera<sup>133</sup>, si assunse l'onere di scagionarla. Tuttavia, l'interpretazione unitaria dell'Accademia che Plutarco fece propria gli impedì di ricorrere a una semplice difesa della filosofia “d'ufficio” di Arcesilao. Contemporaneamente a difendere l'accademico dagli attacchi di Colote, infatti, Plutarco dovette presentare un'interpretazione del suo scetticismo tale da renderlo coerente e compatibile con la tradizione del Platonismo<sup>134</sup>. La difesa di Arcesilao non fu, dunque, esclusivamente dialettica e anti-colotea; al contrario. per Plutarco essa rappresentò la difesa della propria eredità filosofica, alla quale egli teneva particolarmente come dimostra il gran numero di scritti che dedicò a tale questione. Nel Catalogo di Lampria, infatti, sono riportati almeno sei titoli di opere, tutte purtroppo perdute, in cui Plutarco si occupò dell'unità della tradizione platonica e del ruolo che in essa ricoprì lo scetticismo accademico. Esse sono: n. 63, περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν ἀπὸ τοῦ Πλάτωνος Ἀκαδημίαν; n. 64, περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν Πυρρωνείων καὶ Ἀκαδημαϊκῶν; n. 71, περὶ μαντικῆς ὅτι σφύζεται κατὰ τοὺς Ἀκαδημαϊκοὺς che deve forse essere identificata con la n. 131, περὶ τοῦ μὴ μάχεσθαι τῇ μαντικῇ τὸν Ἀκαδημαϊκὸν λόγον<sup>135</sup>; n. 134, σχολαὶ Ἀκαδημαϊκαί; n. 146, ὅτι οὐδὲ ἔστι συνιέναι; n. 210, εἰ ἄπρακτος ὁ περὶ πάντων ἐπέχων. D'altronde anche la vita e l'insegnamento di Plutarco, oltre alla sua produzione letteraria, confermano che egli credette realmente nell'unità della scuola platonica. Infatti, come abbiamo visto per Aristodemo di Ege nominato all'inizio dell'*adv. Col.*<sup>136</sup>, Plutarco era solito utilizzare indiscriminatamente gli appellativi “Accademico” o “Platonico” per riferirsi alla sua affiliazione filosofica o a quella dei suoi allievi. Come noto, questa scelta plutarchea di non rinunciare all'eredità scettico-accademica fu una delle ragioni che provocarono il disappunto di Numenio<sup>137</sup> e che scatenarono l'accesso dibattito tra Plutarco, ma soprattutto il suo allievo Favorino, da

<sup>133</sup> Cfr. *supra*, p. 40.

<sup>134</sup> Cfr. D. BABUT, *L'unité de l'Académie selon Plutarque. Notes en marge d'un débat ancien et toujours actuel*, in M. BONAZZI-C. LÉVY-C. STEEL (eds.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout 2007, pp. 63-98.

<sup>135</sup> Come giustamente sostenuto da J. Opsomer, l'ipotesi di R.M. Jones, secondo la quale in quest'opera Plutarco provò a minimizzare lo scetticismo della Nuova Accademia (*The Platonism of Plutarch*, cit., p. 18) non è condivisibile, poiché «according to Plutarch the philosophy of the Academic protects the traditional faith: suspension of judgement (ἐποχή) is connected with εὐλάβεια πρὸς τὸ θεῖον. This εὐλάβεια is for Plutarch clearly an Academic principle» (J. OPSOMER, *Divination and Academic 'Scepticism' according to Plutarch*, in L. VAN DER STOCKT (ed.), *Plutarchea Lovaniensia*, cit., pp. 165-94; p.183; e ID., *In Search of the Truth*, cit., pp. 171-86.).

<sup>136</sup> Cfr. *supra*, pp. 26-7.

<sup>137</sup> Come giustamente ipotizzato da P. Donini, infatti, è molto probabile che «il vero obiettivo della polemica di Numenio fosse Plutarco e che lo scritto sul dissenso degli accademici da Platone fosse inteso dal suo autore come una risposta all'opera di Plutarco sull'unità della tradizione accademica e platonica» (cfr., P. DONINI, *Testi e commenti, manuali e insegnamento*, cit., p. 261).

un lato e Galeno ed Epitteto dall'altro<sup>138</sup>.

Un solo filosofo platonico prima di Plutarco aveva difeso la tesi dell'unità dell'Accademia: Filone di Larissa. Al contrario, tutti gli altri Platonici ritennero un compito troppo arduo quello di riunire le diverse forme di Platonismo sotto un'unica e coerente interpretazione. Di conseguenza, essi si schierarono a favore di una lettura o rigorosamente scettica dell'eredità platonica (Arcesilao e Carneade)<sup>139</sup> o rigorosamente dogmatica (Antioco d'Ascalona)<sup>140</sup>. Filone di Larissa e Plutarco, invece, elaborarono una forma moderata di scetticismo che permise loro di considerare anche Arcesilao e Carneade dei fedeli discepoli di Platone. La posizione assunta da Plutarco nei confronti del metodo di argomentare *εἰς ἑκάτερον ἐπιχείρει* esemplifica perfettamente la sua concezione moderata dello scetticismo. Secondo Plutarco, infatti, gli Accademici argomentarono pro e contro una determinata questione, «poiché se ci fosse qualcosa di comprensibile soltanto o

<sup>138</sup> Cfr. M. CUVIGNY, *Plutarque et Épictète*, in AA. VV. *Actes du VIII Congrès de l'Association Guillaume Budé*, cit., pp. 560-66; e A.M. IOPPOLO, *Gli Accademici "ΝΕΩΤΕΡΟΙ" nel secondo secolo d.C.*, in «*Méthexis*» XV (2002), pp. 45-70. A differenza di Favorino, che tentò di conciliare la posizione accademica con quella pirroniana (cfr. A.M. IOPPOLO, *The Academic position of Favorinus of Arelate*, in «*Classical Quarterly*» XL (1992), pp. 171-99), Plutarco differenziò nettamente queste due forme di scetticismo, come risulta evidente dal titolo di un'opera, anch'essa purtroppo perduta, che recita *περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν Πυρρωνείων καὶ Ἀκαδημαϊκῶν* (citata al n. 64 del Catalogo di Lampria, ossia significativamente subito dopo lo scritto sull'unità dell'Accademia). Egli, dunque, difese solo lo scetticismo accademico in quanto erede della tradizione platonica (cfr. EAD., *La posizione di Plutarco nei confronti dello scetticismo*, in I. GALLO (a cura di), *La biblioteca di Plutarco*, cit., pp. 289-310), pur interessandosi anche all'epistemologia pirroniana, stando ancora a quanto riportato nel Catalogo di Lampria al n. 158 (*περὶ τῶν Πύρρωνος δέκα τόπων*).

<sup>139</sup> Anche Arcesilao e Carneade presentarono la loro filosofia come la legittima erede della tradizione platonica (cfr. *infra*, p. 173 e sgg.). Non fu «dunque un tratto distintivo dell'Accademia di Filone la convinzione dell'esistenza di un'unica Accademia, ma [fu] propria di tutta l'Accademia scettica a partire da Arcesilao» (A.M. IOPPOLO, *La testimonianza della Quarta Accademia*, in «*Elenchos*» IX (1989), pp. 139-48). Tuttavia, la loro interpretazione unitaria dell'Accademia si differenzia nettamente da quella propugnata da Filone, in quanto solo quest'ultimo dovette fronteggiare il tentativo di scissione di Antioco. La tesi dell'unità dell'Accademia acquista, dunque, il significato che noi ancora oggi le diamo solamente al tempo di Filone e Antioco, perché solo allora, *all'interno della scuola platonica*, si presentò l'alternativa se difendere la fase scettica o bollarla come eterodossa.

<sup>140</sup> In un passo molto famoso della *Vita di Cicerone* (4,2), Plutarco si riferisce ad Antioco, scrivendo che quando Cicerone lo incontrò ad Atene «Antioco era già uscito dalla cosiddetta Nuova Accademia, e aveva poi lasciato la setta di Carneade, o perché persuaso della validità delle percezioni sensoriali, o anche, dicono alcuni, perché si era indotto, per ambizioso desiderio di differenziarsi dai seguaci di Filone e Clitomaco, a mutar le sue convinzioni e a seguire in molti punti la dottrina stoica (τὸν Στωικὸν ἐκ μεταβολῆς θεραπεύειν λόγον ἐν τοῖς πλείστοις)» (traduzione di D. Magnino in *Plutarco. Vite*, vol. II, Torino 1992). Condivido la tesi di J. Opsomer, secondo la quale tale passo mostrerebbe l'ostilità che Plutarco nutrì nei confronti di Antioco (*In search of the Truth*, cit., p. 172). A mio avviso, infatti, difficilmente Plutarco apprezzò la filosofia di colui che, per primo, rinnegò l'unità dell'Accademia. Tuttavia, su tale argomento non si può esprimere un parere definitivo, anche perché in questo testo «l'accostamento di Antioco agli stoici è una tesi altrui (ὥς φασὶν ἔνιοι) non esplicitamente accolta da Plutarco» (P. DONINI, *L'eredità accademica e i fondamenti del platonismo in Plutarco*, cit., p. 377 n. 13 e sulla stessa linea cfr. anche M. BONAZZI, *Plutarco, l'Accademia e la politica*, cit., p. 275 n. 30). Questa giusta cautela non deve però portare alla conclusione opposta, del tutto non condivisibile, secondo la quale Plutarco considerò Antioco «the chief representative, if not the actual scholarch, of the reinstated old Academy. In Plutarch's mind, Antiochus' return to the teachings of the old Academy, [...], was more significant a move than his Stoic borrowings, some of which Plutarch, after also, might also have approved» (A.G. NIKOLAIDIS, *Plutarch on the Old, Middle and New Academies and the Academy in Plutarch's day*, cit., p. 410).

soprattutto in questo modo la verità potrebbe offrire la comprensione di sé»<sup>141</sup>. Così il metodo dialettico – che Arcesilao aveva utilizzato per non esporsi nella verità delle tesi dibattute e per giungere, tramite la consapevolezza della loro ἰσοσθένεια, all'ἐποχή<sup>142</sup> – in Plutarco divenne uno strumento per garantirsi la *comprensione* della *verità*, nel caso in cui questa fosse attingibile<sup>143</sup>.

Pur sostenendo entrambi la tesi dell'unità dell'Accademia, Filone e Plutarco la argomentarono a partire da due strategie differenti. Filone, infatti, giustificò tale interpretazione, appellandosi a un'accezione debole e *contra Stoicos* del concetto di *katalepsis*, che sarebbe stata condivisa da tutti i rappresentanti dell'Accademia<sup>144</sup>. Per Plutarco, invece, l'unità della scuola platonica si fonderebbe tanto su un principio metodologico (quello appunto dell'argomentare *pro* e *contra*), quanto su un'epistemologia anti-empirista. Oltre a Filone e Plutarco<sup>145</sup>, anche l'anonimo commentatore al *Teeteto* seguì un'interpretazione simile, accentuandone però i presupposti e gli esiti dogmatici. Secondo l'anonimo commentatore, infatti, l'unità dell'Accademia si baserebbe proprio su un'interpretazione positiva della filosofia platonica. Infatti, sebbene:

---

<sup>141</sup> *De Stoicorum repugnantiis*, 1037 C: «εἴ τι καταληπτὸν ἐστὶν οὕτως ἂν μόνως ἢ μάλιστα κατάληψιν ἑαυτῆς τὴν ἀλήθειαν παρέχουσιν». Nel catalogo di Lampria è citato uno scritto, anche esso purtroppo non pervenutoci, che a giudicare dal titolo (περὶ τῆς εἰς ἐκάτερον ἐπιχειρήσεως, n. 45) doveva essere dedicato esclusivamente a tale metodo argomentativo.

<sup>142</sup> Cfr. DIOG. LAERT. IV 28 e sgg: Arcesilao «fu il primo a sospendere i giudizi, ammettendo le contraddizioni degli argomenti. Fu il primo a impostare la valutazione su entrambi i punti di vista, affermativo e negativo, e per primo modificò il sistema tramandato da Platone, rendendolo più adatto alla controversia per mezzo della domanda e della risposta». Su questo passo cfr. A.A. LONG, *Diogenes Laertius. Life of Arcesilaus*, cit. Sul metodo argomentativo di Arcesilao cfr. anche CIC., *de oratore*, III, 67 e 80; *de finibus*, I, 22, II, 2 e V, 9; e Varro 45. Infine cfr. A.M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, cit., la quale sottolinea giustamente che per Arcesilao «l'argomentare in un senso o in un altro [...] non è più uno strumento, grazie al quale, sgombrata l'anima degli uomini dalle false opinioni, si possa poi procedere alla costruzione del sapere: diventa esso stesso l'essenza del sapere che in esso si esaurisce e si conclude» (p. 57).

<sup>143</sup> Cfr. J. OPSOMER, *In Search of the Truth*, cit., p. 186 e sgg.

<sup>144</sup> Cfr. C. BRITAIN, *Philo of Larissa. The Last of the Academic Scepticism*, Oxford 2001; ad esempio p. 129: «He (scil. Filone) argued that the Stoic definition of catalepsis, which had dominated Hellenistic [...] epistemology, was mistaken: by taking cataleptic impressions to be of such kind that they could not be false, the Stoics imposed a condition on catalepsis which could not be met. A correct understanding of the notion of catalepsis, however, would make it clear that the acquisition of knowledge was possible. The “fallibilist” definition of catalepsis in the Roman Books was proposed as the correct description of such knowledge as is in fact attained in certain areas of our experience». Per le differenze tra l'interpretazione unitaria filoniana e quella plutarchea cfr. pp. 226-36. Mentre, più in generale sulla filosofia di Filone cfr. anche C. MORESCHINI, *Atteggiamenti scettici ed atteggiamenti dogmatici nella filosofia accademica*, in «La Parola del Passato» XXIV (1969), pp. 426-36, soprattutto p. 433 e sgg.; C. LÉVY, *The sceptical Academy: decline and afterlife*, in R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge 2010, pp. 81-104.

<sup>145</sup> Secondo gli editori del papiro che contiene tale Commento (PBerol inv. 9782) il suo autore, sebbene non ci siano indizi certi che ne consentano l'identificazione, «deve essere collocato dopo il 45 a.C., in considerazione della sua familiarità con lo scetticismo di Enesidemo, [...], e, naturalmente, prima della data del papiro, cioè non oltre il 150 d.C.» (G. BASTIANINI-D.N. SEDLEY, *Commentarium in Platonis “Theaetetus”*, in «Corpus dei Papiri filosofici greci e latini» vol. III, Firenze 1995, pp. 227-562). Per una diversa datazione cfr. H. TARRANT, *The Date of Anon. in Theaetetus*, in «Classical Quarterly» XXXII (1983), pp. 161-87.

«τινες οἶονται Ἀκαδημαϊκὸν τὸν Πλάτωνα, ὡς οὐδὲν δολγματίζοντα. δείξει ἡ μὲν οὖν ὁ λόγος καὶ ἡ τοὺς ἄλλους Ἀκαδημαϊκοὺς ὑπεξηρημένων πάνυ ὁλίγων γ)ε δολγματίζοντας, καὶ μίαν οὖσαν ἡ Ἀκαδημία κατὰ ἡ τὸ κα[κ]εῖνους τὰ κυριώτατα τῶν δολγμάτων ταῦτα ἔχε[ι]ν τῷ Πλάτων[ι]. ἡ ἤδη μέντοι τὸν ἡ Πλάτωνα ἔχειν ἡ δόγματα καὶ ἀπ[ο]φαινέσθαι πεπορθότως πάρεσιν ἡ ἐξ αὐ[τοῦ] λα[μβάν]ει[ν].»

«alcuni considerano Platone un Accademico, in quanto non avrebbe professato alcuna dottrina [...], il discorso mostrerà sia che gli altri Accademici, eccettuati pochissimi, li hanno professato dottrine, sia che c'è un'unica Accademia, per il fatto che anch'essi hanno le loro principali dottrine identiche a quelle di Platone. E in ogni caso, che Platone avesse delle dottrine e le asserisse con convinzione, è possibile ricavarlo da lui stesso»<sup>146</sup>.

La conclusione di D. Babut, secondo la quale Plutarco «présente une réinterprétation néo-académicienne du platonisme, axée sur les concepts d'ἐποχή et de πῖθανόν»<sup>147</sup>, pare eccessiva. Tuttavia, va evidenziato che Plutarco, al contrario dell'anonimo commentatore al *Teeteto*, difese in prima persona lo scetticismo accademico. E ciò si evince chiaramente proprio dalla testimonianza su Arcesilao dell'*adv. Col.*, che rappresenta quindi il testo fondamentale per la genealogia "accademica" di Platone e del Platonismo<sup>148</sup>, una genealogia che nella filosofia di Plutarco si affianca a quella pitagorica incentrata sul dualismo metafisico, descritta nel precedente paragrafo. Ma su cosa si basa tale genealogia accademica? Quali sono i suoi assunti fondamentali?

Come ha brillantemente mostrato P. Donini,<sup>149</sup> l'eredità dello scetticismo accademico si mostra soprattutto in tre grandi ambiti della filosofia plutarchea: 1) la critica alla pretesa di verità della conoscenza sensibile, sulla quale bisogna invece sospendere il giudizio (ἐποχή); 2) l'atteggiamento di cautela nei confronti dell'ambito del divino<sup>150</sup>

<sup>146</sup> ANON. COMM. THEAET, coll. LIV 38-LV 13. Il commento di D.N. Sedley (p. 538 e sgg.) risulta condivisibile sia quando identifica le poche eccezioni qui citate con Arcesilao e non con l'intera nuova Accademia (come invece proposto da J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, cit., pp. 304-6); sia quando sottolinea la differenza tra la posizione dell'anonimo e quella di Filone, in quanto «i δόγματα che l'A. attribuisce qui a Platone non posso non includere la dottrina che l'ἐπιστήμη è possibile [...], e questa è una posizione difficilmente associabile con i seguaci di Filone» (contra H. TARRANT, *Scepticism or Platonism?*, p. 66 e sgg.). Sulle possibili influenze aristoteliche nella filosofia dell'anonimo cfr. P. MORAUX, *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. II, tomo II, *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, cit., 53-65.

<sup>147</sup> D. BABUT, *Du scepticisme au dépassement de la raison: philosophie et foi religieuse chez Plutarque*, in *Parerga*, cit., pp. 549-81; p. 575. Ovviamente, questa non è l'unica differenza tra la filosofia di Filone e quella di Plutarco. Ad esempio, solo Plutarco elaborò una metafisica medioplatonica e dualistica, che abbiamo visto emergere anche nell'*adv. Col.* nelle testimonianze relative a Parmenide e Platone.

<sup>148</sup> Come giustamente segnalato anche da P. DONINI, *Platone e Aristotele nella tradizione pitagorica secondo Plutarco*, cit., p. 370 e n. 27.

<sup>149</sup> Cfr., ad esempio, P. DONINI, *Testi e commenti, manuali e insegnamenti: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, cit., specialmente pp. 250-5; e ID., *Lo scetticismo accademico, Aristotele e l'unità della tradizione platonica secondo Plutarco*, cit.

<sup>150</sup> Cfr. *de sera numinis vindicta* 549 E-F, 550 C e 558 D; *de defectu oraculorum* 428 B e 438 B; *de Pythiae oraculis* 408 D. Sull'argomento cfr. almeno J. OPSOMER, *Divination and Academic 'Scepticism' according to Plutarch*, cit.

(εὐλάβεια πρὸς τὸ θεῖον); 3) ed infine un'analogia prudenza nei riguardi delle questioni fisiche oscure<sup>151</sup>. Nell'*adv. Col.*, anche in virtù delle critiche che Colote rivolse ad Arcesilao, l'aspetto maggiormente presente è quello relativo alla critica all'affidabilità della conoscenza sensibile. Come abbiamo visto, infatti, Colote rimproverò all'accademico di aver elaborato una forma di scetticismo gnoseologico, rinnegando così la validità epistemica delle sensazioni e condannando l'uomo all'ἀπρᾶξις<sup>152</sup>. Analogamente a quanto fatto per gli altri pensatori nominati da Colote, Plutarco si occupò principalmente di quegli aspetti della filosofia di Arcesilao che erano stati attaccati dall'epicureo, in modo da presentare una difesa più efficace. Di conseguenza, in queste pagine dell'*adv. Col.* non emergono temi inerenti agli altri due ambiti della filosofia plutarchea indebitati con la tradizione accademica – tranne un accenno alle questioni religiose che compare in 1123 A, nel quale però Plutarco si limita a nominare la divinazione e la provvidenza degli dèi come esempio di fenomeni “evidenti”, senza dilungarsi in un'analisi approfondita di tali temi<sup>153</sup>. Ciò tuttavia non significa che, in generale, l'adesione di Plutarco alle tesi accademiche si limitò esclusivamente alla critica alle pretese d'infallibilità della conoscenza sensibile<sup>154</sup>, ma semplicemente che nell'*adv. Col.*, dato l'argomento dell'opera, si tratta principalmente di tale questione. In altri passi plutarchei, invece, la validità epistemologica delle sensazioni non è tematizzata e pur tuttavia è presente un esplicito richiamo alla tradizione scettico-accademica<sup>155</sup>.

L'argomentazione plutarchea è formulata in modo tale da rispondere a entrambi i capi di accusa colotei. Per quanto riguarda l'aspetto epistemologico, Plutarco difese la validità della sospensione del giudizio di Arcesilao contro i presupposti rigorosamente

<sup>151</sup> Cfr. *de defectu oraculorum* 430 E-F; *de facie in orbe lunae*, 923 A; *de primo frigido*, 955 C.

<sup>152</sup> Cfr. *supra*, pp. 92-6.

<sup>153</sup> Su questo passo cfr. *infra*, p. 212. Mi limito qui a segnalare che è assolutamente non condivisibile la tesi di P.H. De Lacy, secondo la quale la prudenza nelle questioni religiose fu un tema che Plutarco attinse dalle tradizioni peripatetica e stoica, come dimostrerebbe il fatto che in queste filosofie il termine εὐλάβεια compare più frequentemente che nei testi di Platone (cfr. P.H. DE LACY, *Plutarch and the Academic Sceptics*, in «The Classical Journal» XLIX (1953), pp. 79-85, specialmente pp. 83-4; *contra* cfr. le giuste obiezioni di J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, cit., p. 268 e sgg.). Al contrario, il tema dell'εὐλάβεια πρὸς τὸ θεῖον è un'idubbia eredità accademica, anche perché, come ha giustamente sostenuto J. Opsomer, «it is a misleading to present the Academic position as direct against traditional religion, its oracles and mantic practices» (J. OPSOMER, *Divination and Academic 'Scepticism' according to Plutarch*, cit., p. 170). Sull'argomento cfr. anche C. MORESCHINI, *Religione e filosofia in Plutarco*, in I. GALLO (a cura di), *Plutarco e la religione*, cit., pp. 29-48 e E. VALGIGLIO, *La teologia in Plutarco*, in «Prometheus» XIV (1988), pp. 253-65.

<sup>154</sup> Cfr. F. FERRARI, *Plutarco e lo scetticismo ellenistico*, in A. CASANOVA (a cura di), *Plutarco e l'età ellenistica*, cit., pp. 369-84, specialmente p. 380 «[l'epoche di Arcesilao] va applicata, secondo Plutarco, essenzialmente alle conoscenze acquisite mediante la sensazione» e p. 381: «è uno scetticismo fortemente indebolito, limitato sostanzialmente alla sola realtà materiale e sensibile».

<sup>155</sup> Cfr., ad esempio, i passi citati *supra*, p. 146 n. 150 e quelli discussi nel paragrafo successivo (*infra*, pp. 151 e sgg.)

sensistici della gnoseologia epicurea. La sensazione, infatti, non può essere il criterio di verità, poiché la sua natura è mutevole e instabile. E a maggior ragione non è possibile affermare la veridicità di tutte le sensazioni, perché spesso esse sono in contrasto tra loro e perché ciò significherebbe accordare la fiducia a rappresentazioni ingannevoli, percepite in stati di alienazione e follia. Dunque:

«ή γὰρ ισότης ἦν ὑποτίθενται πᾶσι τῶν νενομισμένων ἀφίστησι μᾶλλον ἢ προστίθῃσι τοῖς παραλόγοις τὴν πίστιν. ὅθεν ἴσμεν οὐκ ὀλίγους τῶν φιλοσόφων ἥδιον ἂν θεμένους τὸ μηδεμίαν ἢ τὸ πάσας ἀληθεῖς εἶναι τὰς φαντασίας»

«l'uguaglianza che essi (*scil.* gli Epicurei) hanno posto in tutto allontana la credibilità delle credenze comuni più di quanto ne aggiunga a quelle assurde. Donde, noi sappiamo che non pochi filosofi avrebbero più volentieri sostenuto che nessuna rappresentazione è vera piuttosto che sostenere che tutte le rappresentazioni sono vere»<sup>156</sup>.

Una parte della critica ha sostenuto che Plutarco si richiamò a questo aspetto della filosofia accademica solamente per criticare il sensismo stoico ed epicureo. L'arsenale argomentativo elaborato da Arcesilao e Carneade per dimostrare l'inaffidabilità della conoscenza sensibile, dunque, sarebbe stato utilizzato da Plutarco unicamente come strumento per combattere l'epistemologia degli Stoici e degli Epicurei, fondata come è noto sulla fiducia nelle capacità conoscitive delle sensazioni. Come scrive M. Bonazzi, «Plutarco elabora [...] un'interpretazione dialettica dell'Accademia ellenistica di Arcesilao che difende lo scetticismo non *in propria persona*, ma come strumento polemico contro ogni gnoseologia empirista [...]. In tal modo, Plutarco riesce a ricondurre Arcesilao in quello che per lui costituisce l'alveo della tradizione più genuina del pensiero greco, una tradizione che proprio nell'opposizione alla sensazione come criterio di verità aveva trovato l'elemento di unione»<sup>157</sup>. L'adesione plutarchea alla cautela epistemologica di

<sup>156</sup> *Adv. Col.* 1123 D. Cfr. anche 1124 A-B: «Se è possibile praticare un'*epoche* circa queste cose, non è impossibile praticarla anche rispetto alle altre, almeno secondo voi che sostenete che non ci sia differenza alcuna tra una sensazione e un'altra, tra una rappresentazione e un'altra (εἰ δὲ περὶ τούτων δυνατόν ἐστιν ἐπέχειν, οὐδὲ περὶ τῶν ἄλλων ἀδύνατον, κατὰ γε ὑμᾶς αἰσθῆσιν αἰσθήσεως καὶ φαντασίαν φαντασίας οὐδ' ὅτιοῦν διαφέρειν ἡγουμένους)». Su questo passo cfr. anche *infra*, p. 216. Proprio per questo motivo Plutarco ritenne preferibile la posizione dei Cirenaici, in quanto più coerente. Anche questi ultimi, infatti, elaborarono un'epistemologia sensista, ma mantennero l'opinione nei limiti delle affezioni, preservandola così dall'errore (*adv. Col.* 1120 F e l'analisi relativa a tale passo avanzata da J. OPSOMER, *In Search of the Truth*, pp. 98-101). Per un'analisi della testimonianza dell'*adv. Col.* dedicata ai Cirenaici cfr. anche E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., pp. 251-89.

<sup>157</sup> M. BONAZZI, *Contro la rappresentazione sensibile: Plutarco tra l'Accademia e il Platonismo*, cit., pp. 57-8 e p. 63: «data questa interpretazione dialettica, la sospensione del giudizio non risultava invece assolutamente necessaria per chi materialista non era». Cfr. anche ID., *Plutarco, Platone e la tradizione accademica*, cit., p. 221-2; J. OPSOMER, *Divination and Academic 'Scepticism' according to Plutarch*, cit., p. 168 e 179; H. TARRANT, *Scepticism or Platonism?*, cit., p. 7; P.H. DE LACY, *Plutarch and the Academic Sceptics*, cit., pp. 81-2; e J. DILLON, «Orthodoxy» and «Eclecticism»: *Middle Platonists and Neo-Pythagoreans*, cit., pp. 106-7; F. FERRARI, *Plutarco, Platone e la tradizione accademica*, cit., p. 221-2.



eredità accademica costituirebbe, dunque, la *pars destruens* della filosofia di Plutarco, alla quale però si affianca una *pars costruens* dogmatica, costruita a partire da una rigorosa metafisica dualistica che, trascendendo la realtà sensibile, non è soggetta alla sospensione del giudizio.

Questa interpretazione ha indubbiamente due meriti: dimostra chiaramente che per Plutarco il sensismo, tanto stoico quanto epicureo, non può essere alla base di una conoscenza autentica, in quanto è incapace di colmare il divario tra il piano fenomenico (come una cosa appare) e quello ontologico (come una cosa è in sé)<sup>158</sup>; e inoltre ricorda come tale sensismo sia superato da Plutarco, postulando l'esistenza di un piano di realtà trascendente quello empirico. Tuttavia, l'aspetto sicuramente più interessante della testimonianza su Arcesilao dell'*adv. Col.* è che in essa non compare alcun riferimento alla metafisica dualista, che pur abbiamo visto essere il tema centrale delle sezioni su Platone e Parmenide. Plutarco, infatti, espone la posizione dell'accademico e la sua ἐποχή περὶ πάντων, ma non attribuisce ad Arcesilao la credenza in un ordine trascendente e intellegibile sul quale non si può sospendere il giudizio<sup>159</sup>. E ciò è particolarmente significativo, perché dimostra che *nella stessa opera* Plutarco difese le posizioni di Platone e di Arcesilao a partire da due strategie differenti, senza con questo venir meno al suo proposito di considerarle parti di un'unica tradizione filosofica<sup>160</sup>. In effetti, nell'*adv. Col.* si dice che l'ἐποχή impedisce di «abbandonare il giudizio alle sensazioni così screditate e instabili (ταῖς διαβεβλημέναις οὕτω καὶ δυστατούσαις αἰσθήσεσι)»<sup>161</sup>. Tuttavia, almeno nelle pagine dedicate ad Arcesilao, Plutarco non propose di superare questo *empasse* epistemologico rifacendosi a una realtà intellegibile, certa e salda, che completa quella sensibile. Al contrario, egli difese la possibilità di sospendere il giudizio su tali questioni, non perché non ci sia in assoluto nulla di valido, ma perché in esse è implicata

<sup>158</sup> Cfr. PLUTARCH., *de comm. not.*, 1073 D e D. BABUT, *Plutarque et le Stoïcisme*, p. 276 e sgg.

<sup>159</sup> Cfr. P. DONINI, *L'eredità accademica e i fondamenti del platonismo in Plutarco*, cit., p. 399: «niente in *Adv. Col.* permette di dire che la stessa convinzione dell'esistenza di un intellegibile Plutarco lo attribuisse anche ad Arcesilao».

<sup>160</sup> A mio avviso, dunque, non cogliere questa differenza fondamentale è il principale demerito dell'interpretazione dialettica prima ricordata. Del tutto condivisibili le conclusioni di P. DONINI, *L'eredità accademica e i fondamenti del platonismo in Plutarco*, cit., p. 402: «A mio avviso, la lezione dell'Academia nuova permane in Plutarco *certamente* come strumento utile nella polemica contro le gnoseologie sensistiche e materialistiche degli stoici e degli epicurei, ma *ancor di più* come fondamentale stimolo critico, di enorme importanza in un'età in cui la filosofia (non solo quella platonica) si avviava nella direzione di un progressivo irrigidimento sistematico e dogmatico» (corsivo mio); e ID., *Lo scetticismo accademico, Aristotele e l'unità della tradizione platonica secondo Plutarco*, cit., p. 212: «Non pare infatti possibile che Plutarco abbia sostenuto, [...], che lo scetticismo accademico era solo un primo grado dell'iniziazione filosofica [...], oppure, [...], soltanto un artificio difensivo nella polemica tra le scuole».

<sup>161</sup> *Adv. Col.* 1124 B.

ogni sorta di certezza e turbamento<sup>162</sup>. Ossia, Plutarco – pur credendo fermamente nell'esistenza dell'intelligibile e dunque di realtà che non possono mai essere oggetto di ἐποχή – non si appellò a tali realtà per difendere la filosofia di Arcesilao. Come giustamente sostenuto da D. Babut<sup>163</sup>, ciò dimostra che lo scetticismo plutarco nei confronti delle capacità euristiche della conoscenza sensibile e nei confronti delle questioni fisiche oscure non è motivato tanto dalla consapevolezza del metafisico, che riconosce che queste materie sono oscure *poiché incomplete*; quanto dal fatto che queste materie sono *per natura incerte* e quindi appartengono a un dominio in cui è impossibile raggiungere la verità, ma ci si deve accontentare della verosimiglianza<sup>164</sup>.

Come detto, però, Plutarco dovette difendere Arcesilao anche dall'accusa di ἀπραξία e l'opera citata al n. 210 del Catalogo di Lampria (intitolata εἰς ἄπρακτος ὁ περὶ πάντων ἐπέχων) mostra chiaramente che Plutarco si interessò in prima persona al problema dell'agire per uno scettico. Secondo Colote, lo scolarca dell'Accademia avrebbe negato agli uomini la possibilità di vivere e di agire, proprio in conseguenza del suo scetticismo epistemologico: come può l'uomo uscire dalla porta di casa e recarsi al mercato, se non è in grado di riconoscere che quell'oggetto sensibile che appare ai suoi occhi è realmente una porta? Se non accorda la propria fiducia alla veridicità delle sensazioni, sostiene Colote, l'uomo è condannato all'immobilismo. Questa volta la strategia difensiva di Plutarco è quasi esclusivamente incentrata sulla possibilità di differenziare il piano gnoseologico, riguardante la validità conoscitiva delle sensazioni e sul quale bisogna sospendere il giudizio per le ragioni appena ricordate, da quello pratico, inerente invece l'utilizzo delle sensazioni stesse nella vita quotidiana. Se dunque la natura instabile delle sensazioni impedisce di accordare loro il ruolo di criterio epistemologico, il loro statuto è tuttavia sufficiente per garantire all'uomo, e dunque anche all'accademico, di servirsene per compiere le azioni più comuni. Come scrive Plutarco:

«ὁ γὰρ τῆς ἐποχῆς λόγος οὐ παρατρέπει τὴν αἴσθησιν οὐδὲ τοῖς ἀλόγοις πάθεισιν αὐτοῖς καὶ κινήμασιν ἀλλοίωσιν ἐμποιεῖ διαταράττουσαν τὸ φανταστικόν,

---

<sup>162</sup> Adv. Col. 1123 E: «Dunque non è possibile praticare un'epoche su quelle cose che, da un parte, si possono eliminare, ma dall'altra no, se non altro a causa di questa discordanza, che fornisce ragioni sufficienti di sospetto nei confronti della realtà e non nel senso che non ci sia nulla di sano, ma nel senso che essa possiede incertezza e turbamento? (ἂ τοίνυν ἔστι μὲν ἀναιρεῖν ἔστι δ' ὥς οὐκ ἔστιν, οὐκ ἔστιν ἐπέχειν περὶ αὐτῶν, εἰ μὴδὲν ἄλλο, τὴν γε διαφωνίαν ταύτην λαβόντας αἰτίαν ἀποχρῶσαν ὑπονοίας πρὸς τὰ πράγματα καὶ οὐδὲ οὕτως ὥς ὑγιᾶς οὐδέν, ἀσάφειαν δὲ καὶ ταραχὴν ἔχοντα πάσαν;). Su questo passo cfr. *infra*, p. 216.

<sup>163</sup> Cfr. D. BABUT, *Du scepticisme au dépassement de la raison*, cit., pp. 570 e sgg.

<sup>164</sup> Contro questa interpretazione cfr. P. DONINI, *L'eredità accademica e i fondamenti del platonismo in Plutarco*, cit., p. 401 n. 102. Inoltre, cfr. J. OPSOMER, *In search of the Truth*, p. 101: «The reason why we should distrust the senses is not in the first place that our sensory cognitive faculty is defective as such, but rather that the world is not the sort of place which it is possible to know with total clarity».

ἀλλὰ τὰς δόξας μόνον ἀναιρεῖ, χρήται δὲ τοῖς ἄλλοις ὡς πέφυκεν»

«il discorso dell'*epoche*, infatti, non altera la sensazione, né suscita nelle stesse affezioni irrazionali e nei movimenti un'alterazione che sconvolge il movimento rappresentativo, ma elimina unicamente le opinioni, mentre si serve delle altre cose in modo conforme alla loro natura»<sup>165</sup>.

Come vedremo nel capitolo successivo<sup>166</sup>, questa risposta risale già ad Arcesilao e perciò in questo passo Plutarco deve essere considerato come una fonte attendibile per la filosofia dell'accademico. Tuttavia, è significativo che, anche in questo caso, Plutarco non intervenne direttamente nella filosofia di Arcesilao né chiamò in causa l'esistenza della realtà intellegibile, in riferimento alla quale le azioni umane acquisterebbero una stabilità maggiore e le scelte pratiche un significato più profondo. Analogamente a quanto fatto in precedenza a riguardo della declinazione epistemologica dello scetticismo accademico, egli si limitò infatti a presentare la posizione di Arcesilao e la sua risposta all'accusa di ἀπραξία. Tuttavia, è lecito immaginare che questa teoria dell'azione, basata esclusivamente sul piano fenomenico, non soddisfò le esigenze di Plutarco, il quale non solo assegnò all'etica un ruolo fondamentale all'interno della sua filosofia, ma che inoltre fondò la sua riflessione morale su presupposti decisamente più dogmatici.

#### III.4: L'interpretazione unitaria dell'Accademia. Un valore morale dell'ἐποχή (adversus Colotem 1124 B-1124 C)

Proprio alla luce di questa differenza significativa tra la teoria morale plutarchea e quella di Arcesilao, la parte conclusiva dell'*adv. Col.* (1124 B e sgg.) assume un significato nuovo. L'opera plutarchea, infatti, non termina con la testimonianza su Arcesilao, ma prosegue per altri quattro capitoli (30-4), nei quali Plutarco, commentando l'epilogo del libello coloteo<sup>167</sup>, argomenta a favore dell'importanza della filosofia per la dimensione politica e civile della vita umana<sup>168</sup>. Purtroppo, però, queste pagine finali hanno raramente

<sup>165</sup> *Adv. Col.* 1122 F. Cfr. anche 1122 D.

<sup>166</sup> Cfr. *infra*, p. 193.

<sup>167</sup> *Adv. Col.* 1124 D: «Perciò, come coloro che peccarono contro la divinità, egli, rilevando le sue nefandezze, quasi alla fine del libro dice che: 'coloro che ordinarono le leggi e le usanze e che stabilirono che le città fossero governate da re e comandanti riposero la vita in uno stato di grande sicurezza e tranquillità e allontanarono i disordini. Se qualcuno eliminerà tutto ciò, vivremo una vita da belve e chi si imbatte in qualcun altro vorrà solo divorarlo'». Su questo passo cfr. *supra*, pp. 80-1.

<sup>168</sup> *Adv. Col.* 1124 D-E: «In effetti Colote pronunciò questo discorso, usando proprio queste parole, ma ciò non è né giusto né vero. Infatti, se qualcuno abolisse le leggi, ma lasciasse in vigore le dottrine di Parmenide, Socrate, Eraclito e Platone, noi saremo comunque ben lontani dal divorarci gli uni gli altri e dal vivere come le bestie».

guadagnato l'interesse della critica, che le ha spesso considerate una postilla slegata da tutto ciò che è stato precedentemente detto nell'opera. Ciò ha comportato che «l'apporto personale di Plutarco non è sempre stato valutato con l'attenzione che meriterebbe. L'importanza attribuita alla prima parte della discussione si è infatti spesso accompagnata a un'ingiusta sottovalutazione della seconda: ma se la prima parte costituisce in tutta probabilità una testimonianza di rilievo per Arcesilao, la seconda parte è non meno importante per ricostruire le strategie argomentative di Plutarco in difesa della sua interpretazione»<sup>169</sup>. A mio avviso, un passaggio chiave per ridare a queste pagine plutarchee l'attenzione che meriterebbero è l'*incipit* del XXIX capitolo, in cui Plutarco afferma che:

«οὐ μῦθος οὖν οὐδὲ θήρα μειρακίων λαμυρῶν καὶ προπετῶν ὁ περὶ τῆς ἐποχῆς λόγος, ὥς οἶεται Κωλώτης, ἀλλὰ ἔξις ἀνδρῶν καὶ διάθεσις φυλάττουσα τὸ ἀδιάπτωτον»

«il discorso riguardante l'ἐποχή non è un favola, né una trappola per ragazzi impudenti e precipitosi, come crede Colote, bensì una disposizione di uomini forti e una condizione che preserva dall'errore»<sup>170</sup>.

In questo breve passo, infatti, sono racchiusi molti riferimenti interessanti, che si svelano anche ad una prima analisi lessicologica. Basti pensare al termine che apre la citazione (μῦθος), che è significativo per almeno tre motivi. In primo luogo perché Plutarco lo utilizzò, sempre in chiave antiepicurea, nel *de defectu oracolorum*, quando “stigmatizzò” i filosofi del Giardino in quanto considerano mito la provvidenza<sup>171</sup>; in secondo luogo perché, come visto in precedenza, Colote si era appellato allo stesso concetto per criticare la filosofia platonica nel suo *Contro il mito nella 'Repubblica' di Platone*<sup>172</sup>; e infine perché fu lo stesso Plutarco a ricorrere alla finzione letteraria del mito, quando volle discutere di alcune questioni senza avanzare pretese ultimative di verità<sup>173</sup>. È

<sup>169</sup> Cfr. M. BONAZZI, *Plutarco, l'Academia e la politica*, cit., p. 271

<sup>170</sup> *Adv. Col.* 1124 B.

<sup>171</sup> PLUTARCH., *de defect. orac.* 420 B: «Quanto ai sarcasmi e alle derisioni degli Epicurei, non è il caso di temere certa gente che ardisce volgerli anche contro la Provvidenza, ch'essi considerano favola (Ἐπικουρεῖων δὲ χλευασμοὺς καὶ γέλωτας οὐτι φοβητέον οἷς τολμῶσι χρῆσθαι καὶ κατὰ τῆς προνοίας μῦθον αὐτὴν ἀποκαλοῦντες)». (traduzione di V. Cilento, *Diatriba isiaca e dialoghi pitici*, cit.).

<sup>172</sup> Cfr. *supra*, p. 69 e sgg.

<sup>173</sup> Cfr. *de Iside et Osiride* 374 E: «Noi non dobbiamo trattare i miti come se fossero oro colato di verità (οὐχ ὥς λόγοις πάμπαν), ma dobbiamo prendere la parte giovevole di ciascun mito, in accordo con la sua verosimiglianza (κατὰ τὴν ὁμοιότητα)» (traduzione di V. Cilento, *Diatriba isiaca e dialoghi pitici*, cit.). Esempi significativi di miti plutarchei sono il mito di Timarco nel *de genio Socratis* (589 F-592 E), quello di Tespesio nel *de sera numinis vindicta* (563 C-568 A) e il mito di Silla nel *de facie in orbe lunae* (940 F-945 D). Per un'analisi della forma letteraria del mito in Plutarco cfr. I. GALLO, *Funzione e significato dei miti nei dialoghi "moralì" di Plutarco*, in ID., *Parerga*, cit., pp. 205-23.

inoltre interessante la descrizione fornita dei giovani ragazzi che, secondo Colote, sarebbero stati “intrappolati” dalla favola dell’*epoche*: essi sono λαμυροί καὶ προπετεῖς e questo secondo termine non può che rimandare all’accusa di προπέτεια che Arcesilao rivolgeva contro gli Stoici<sup>174</sup>. Ma forse l’aspetto filosoficamente più prezioso di tale passo è proprio la definizione data dell’ἐποχή: essa è ἔξις ἀνδρῶν (dove ἀνδρῶν è ovviamente il “contraltare” di λαμυρῶν καὶ προπετῶν) καὶ διάθεσις. Lasciando da parte i possibili influssi aristotelici<sup>175</sup>, è utile ricordare che διάθεσις è un termine tecnico anche della filosofia morale plutarchea<sup>176</sup>.

Queste considerazioni avvalorano l’ipotesi che la paternità della definizione di ἐποχή qui proposta sia da ascrivere a Plutarco e che dunque, tramite essa, si possa risalire a un’ulteriore ragione per cui Plutarco apprezzò l’insegnamento accademico. In particolare, in questo passo si constata un aspetto che eccede i tre grandi ambiti della filosofia plutarchea prima citati, nei quali è evidente un influsso dello scetticismo accademico. In questo caso, infatti, il richiamo all’ἐποχή non si accompagna a una critica alla pretesa di verità della conoscenza sensibile, come invece era successo nelle linee precedenti; né si riferisce alla difficoltà di pervenire a soluzioni certe a riguardo delle questioni fisiche oscure; né, infine, si manifesta in un rigoroso atteggiamento di cautela, che bisogna mostrare nei confronti degli argomenti religiosi. Al contrario, l’ἐποχή è qui associata a un altro importante ambito della filosofia plutarchea: quello morale. In questo passo, infatti, Plutarco sostiene che l’ἐποχή, lungi dal condurre all’ἀπραξία come voleva Colote, è una disposizione e una condizione in grado di guidare le azioni degli ἀνδρες, ossia degli

<sup>174</sup> È interessante notare che i termini μῦθος, προπέτεια e λαμυρία compaiono anche qualche riga dopo, quando Plutarco scrive: «Al contrario favola (μῦθος) sono lo spazio infinito e i simulacri: infonde infatti precipitazione e impudenza (προπέτεινα καὶ λαμυρίαν)...». Per la disputa stoico-accademica incentrata sull’accusa di προπέτεια cfr. A.M. IOPPOLO, *Opinione e Scienza*, cit., specialmente pp. 31-4 e *infra*, pp. 196-7 e n. 123.

<sup>175</sup> Per ἔξις e διάθεσις nella filosofia aristotelica cfr. H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, Graz 1955, rispettivamente pp. 260-1 e p. 179. Per la conoscenza plutarchea di Aristotele cfr. *supra*, pp. 130-3. Per la possibile influenza esercitata da Aristotele sulla filosofia morale plutarchea rimando, oltre agli studi segnalati precedentemente, all’*Introduzione* dell’edizione del *de virtute morali* curata da F. Becchi (*Plutarco. La virtù etica*, cit., pp. 7-52); e ancora a F. BECCHI, *Plutarco fra platonismo e aristotelismo: la filosofia come paideia dell’anima*, in A. PÉREZ JIMÉNEZ-J. GARCÍA LÓPEZ-M.R. AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, cit., pp. 25-43. Infine cfr. D. BABUT, *La nature de l’âme et les passions chez Plutarque*, cit., pp. 530-3. Tuttavia, la definizione di ἐποχή come ἔξις καὶ διάθεσις potrebbe tradire anche un riferimento polemico allo Stoicismo. In due definizioni stoiche dell’ἐπιστήμη, infatti, si dice che essa è una particolare specie di ἔξις (SVF III 112; DIOG. LAERT. VII 165). Inoltre, nello Stoicismo le virtù sono definite διαθέσεις (SVF I 202) e, a sua volta, la διάθεσις è considerata una forma particolare di ἔξις, in quanto non ammette crescimento o diminuzione (SVF II 393).

<sup>176</sup> Cfr. L. VAN HOOF, *Plutarch’s Practical Ethics*, Oxford 2010; p. 35: «Attitude (διάθεσις) is indeed a keyword in Plutarch’s practical ethics». Per Plutarco, infatti, la filosofia deve aiutare l’uomo a cambiare la propria attitudine, la propria condizione interna e, per raggiungere tale scopo, egli consiglia diverse pratiche che potremmo definire “terapeutiche”; una di esse è formalizzata nel motto delfico γνῶθι σεαυτόν, che compare anche nell’*adversus Colotem*.

uomini forti, maturi ed educati. L'ἐποχή è, quindi, presentata come uno strumento per agire e per agire bene<sup>177</sup>. A riprova di ciò va notato che in questa sezione dell'*adv. Col.* (1124 A e 1124 D) Plutarco usa il termine ἡσυχία o i suoi affini come sinonimi di ἐποχή: quest'ultima viene così valutata positivamente perché paragonata a un ragionevole "stato di riposo", che non impedisce all'uomo di vivere ma che qualifica il suo agire come sereno e non precipitoso<sup>178</sup>.

Evidenziare questo aspetto dello scetticismo accademico è doppiamente funzionale alle strategie di Plutarco. In primo luogo, perché egli riuscì così ad assestare un colpo definitivo contro Colote. Infatti, usando la nota prassi confutatoria della "ritorsione"<sup>179</sup>, Plutarco accolse la premessa del ragionamento dell'epicureo – secondo cui, nelle riflessioni filosofiche, la dimensione pratica e le conseguenze morali che ne derivano ricoprono il ruolo principale<sup>180</sup> – per giungere a conclusioni diametralmente opposte. Per Plutarco, infatti, sarebbe proprio l'atteggiamento di cautela professato dallo scettico Arcesilao a rendere possibile e degna di essere vissuta la vita; al contrario gli Epicurei, sostenendo che tutte le rappresentazioni sono vere, «finiscono col lasciar cadere tutta la realtà nell'afasia e con l'introdurre timori *nei* giudizi e sospetti *nelle* azioni»<sup>181</sup>. In secondo luogo, perché ciò permise a Plutarco di rendere più coerente la struttura generale dell'*adv. Col.*, in quanto nella parte finale dell'opera (1124 D e ss.) viene approfondita la tematica inerente il valore morale della filosofia, iniziata proprio con la definizione di ἐποχή come ἕξις ἀνδρῶν. Plutarco, dunque, seguì un preciso ordine argomentativo, ampliando gradualmente l'oggetto della sua indagine: prima difese Arcesilao dall'accusa di ἀπραξία; poi affermò che la sospensione del giudizio accademica è all'origine di azioni degne di uomini morali; e infine mostrò come la filosofia, a eccezione di quella epicurea, rende gli uomini eticamente e politicamente educati. Questa sezione finale dell'*adv. Col.* – in cui

<sup>177</sup> È verosimile che Plutarco scelse il concetto di ἡσυχία in virtù del suo uso tecnico tanto nella filosofia stoica (cfr. CIC., *Luc.* 93-3, dove Cicerone riferisce che il termine era usato da Crisippo per indicare lo stato del saggio stoico che, di fronte a una rappresentazione incomprensibile, "si arresta" per non dare il suo assenso) quanto in quella epicurea (cfr. M. GIGANTE-W. SCHIMD, *Glossarium Epicureum*, cit., p. 325). Plutarco fu sicuramente a conoscenza dell'uso tecnico epicureo, come dimostra uno dei pochi passi (*maxime cum principibus* 778 C) in cui elogia Epicuro, perché affermò che fare il bene è più bello e più piacevole che riceverlo. In virtù del contesto non polemico di tale passo, infatti, Plutarco identificò il τέλος epicureo con l'ἡσυχία e non con l'ἡδονή: Epicuro, scrive Plutarco, riponeva «τάγαθὸν ἐν τῷ βαθυτάτῳ τῆς ἡσυχίας».

<sup>178</sup> Riprendo in parte l'interpretazione fornita da D. BABUT, *Du scepticisme au dépassement de la raison: philosophie et foi religieuse chez Plutarque*, cit., specialmente pp. 576-7. Secondo D. Babut, infatti, tale passo dimostrerebbe che «conformément aux tendances de son époque, la philosophie est avant tout pour lui [scil. Plutarco] un «art de vivre» e che, all'interno di questa "arte di vita" l'ἐποχή svolge un duplice ruolo, in quanto «non seulement, [...], l'ἐποχή empêche le jugement d'être fourvoyé par les sens et le garde ainsi à l'abri de l'erreur, mais elle a aussi pour Plutarque une vertu cathartique»

<sup>179</sup> Sulla quale cfr. *supra*, pp. 36-7.

<sup>180</sup> Per l'importanza che la riflessione morale assunse all'interno della filosofia colotea cfr. *supra*, pp. 76-80.

<sup>181</sup> Cfr. *adv. Col.* 1123 C-D: «αὐτοὶ καταβάλλουσιν εἰς ἀφασίαν πάντα πράγματα· καὶ ταῖς κρίσεσι φόβους καὶ ταῖς πράξεσιν ὑποψίας ἐπάγουσιν». Su questo passo cfr. anche *infra*, p. 213.

Plutarco menziona diversi personaggi legati, più o meno direttamente, alla scuola di Platone che si impegnarono nell'attività politica, dimostrando così, al contrario degli Epicurei, di avere a cuore l'interesse pubblico e l'educazione politico-culturale dei cittadini – costituisce, dunque, la prosecuzione del discorso iniziato in *adv. Col.* 1124 B<sup>182</sup>. Il fatto poi che nella parte finale dell'opera Plutarco si riferisca non solo ad Arcesilao, ma più generalmente ad alcuni accademici, va considerato un ulteriore indizio a favore dell'ipotesi che nell'epilogo dell'*adv. Col.* egli volle difendere tutti i pensatori attaccati da Colote per riaffermare il valore e l'importanza della tradizione filosofica<sup>183</sup>. Naturalmente a Plutarco premeva in particolar modo salvaguardare l'integrità della sua scuola, spesso criticata per aver causato tirannidi e tumulti sovversivi<sup>184</sup>; ma, credendo fermamente nell'unità della tradizione platonica, gli bastava nominare un qualunque suo rappresentante, che si impegnò in una sana attività politica, per liberare l'intera Accademia da questa accusa.

Questo valore etico dell' ἐποχή potrebbe essere letto ancora una volta come una tesi dialettica, sostenuta *ad hominem* da Plutarco per rendere più efficaci i suoi attacchi contro Colote. Tuttavia, tale interpretazione è smentita dal fatto che la declinazione morale dell'eredità accademica si ritrova anche in altre opere plutarchee e in particolare negli scritti di filosofia morale o politica, dove è assente qualsiasi scopo polemico che ne possa giustificare un ricorso per fini dialettici. Come è noto, in queste opere Plutarco argomentò a favore di una forte coerenza tra parole e azioni<sup>185</sup>, difendendo il valore del βίος πρακτικός<sup>186</sup> e sostenendo che la politica doveva essere guidata dall'etica<sup>187</sup>. Alcune di queste considerazioni si ritrovano già nella filosofia di Platone e Plutarco dovette imparare anche da Ammonio, per tre volte stratega ad Atene, che il filosofo ha il dovere di partecipare attivamente alla vita della comunità, come d'altronde fece lo stesso Plutarco nel corso della sua vita. È probabile, dunque, che Plutarco considerò questa propensione alla vita attiva un segno distintivo di *tutta* la tradizione platonica e che per questo la ritenne

<sup>182</sup> A mio avviso, dunque, questo passo funge da *trait d'union* tra la prima, e più estesa, parte dell'*adv. Col.* (nella quale Plutarco difende singolarmente i filosofi criticati da Colote) e la sezione finale.

<sup>183</sup> In questa sezione finale sono infatti nominati Democrito (1126 A), Parmenide, Empedocle, Socrate e Melisso (1126 B), oltre a Platone e i suoi discepoli (1126 C-D). Su questa ipotesi cfr. *supra*, p. 33 n. 103.

<sup>184</sup> Cfr. M. BONAZZI, *Plutarco, l'Accademia e la politica*, cit., pp. 273 e sgg.

<sup>185</sup> Cfr. almeno *de prof. in virt.*, 79 F e 84 B.

<sup>186</sup> Cfr. *maxime cum principibus* 776 C; *non posse* 1097 A; e la tesi dell'opuscolo *de gloria Athen.*, secondo la quale la gloria di Atene deriva più dalle sue imprese politico-militari che dalle sue espressioni culturali. Come giustamente sostenuto da M. Bonazzi: «per quanto profondo e ben argomentato, un discorso filosofico – questo il ragionamento di Plutarco – non ha nessun valore se non è capace di produrre azioni adeguate» (*Plutarco, l'Accademia e la politica*, cit., p. 275).

<sup>187</sup> Cfr. tutto lo scritto *maxime cum principibus* e il cap. XIV dell'*an seni*.

un ulteriore argomento a favore della sua tesi sull'unità della tradizione accademica<sup>188</sup>. È molto significativo che in questi scritti Arcesilao e Carneade sono spesso ricordati in virtù non tanto delle loro posizioni epistemologiche<sup>189</sup>, quanto dei loro insegnamenti etici e dell'esemplarità dei loro βίοι. Si consideri, ad esempio, il *de tranquillitate animi*: in questa opera Carneade è nominato due volte ed entrambe le volte Plutarco ne sottolinea la saggezza pratica. Nella prima citazione, infatti, si dice che:

«ὁ μὲν οὖν Καρνεάδης ἐπὶ πραγμάτων μεγάλων ὑπεμίμνησκεν ὅτι πᾶν καὶ ὄλον ἐστὶν εἰς λύπην ἄγον καὶ ἀθυμίαν τὸ ἀπροσδόκητον»

«Carneade era solito rammentare che nei fatti importanti è sempre e solo ciò che risulta inaspettato a spingerci al dolore e allo sconforto»<sup>190</sup>;

mentre nella seconda, per convincere Paccio che le belle azioni lasciano sempre nell'anima traccia di pensieri piacevoli e dunque di gioia, Plutarco ricorda un detto di Carneade secondo il quale:

«αἱ μὲν λιβανωτρίδες» ὡς ἔλεγε Καρνεάδης «κἂν ἀποκενωθῶσι, τὴν εὐωδίαν ἐπὶ πολὺν χρόνον ἀναφέρουσιν»

«i contenitori di incenso, anche se vengono svuotati, emanano per molto tempo un piacevole profumo»<sup>191</sup>.

Nella stessa opera è poi nominato anche Arcesilao e ancora una volta Plutarco pone l'accento sul valore morale dell'insegnamento dell'accademico. Arcesilao, infatti, criticava coloro che:

«οἱ δὲ πολλοὶ ποιήματα μὲν, [...], ἀλλότρια καὶ γραφὰς καὶ ἀνδριάντας οἶονται δεῖν ἀκριβῶς καὶ κατὰ μέρος ἕκαστον ἐπιπορευόμενοι τῇ διανοίᾳ καὶ τῇ ὄψει θεωρεῖν, τὸν δ' ἐαυτῶν βίον ἔχοντα πολλὰς οὐκ ἀτερπεῖς ἀναθεωρήσεις ἐῷσιν, ἔξω βλέποντες αἰ καὶ θαυμάζοντες ἀλλοτρίας δόξας καὶ τύχας ὥσπερ μοιχοὶ τὰς ἐτέρων γαναίικας αὐτῶν δὲ καὶ τῶν ἰδίων καταφρονοῦντες»

<sup>188</sup> L'ipotesi è stata avanzata anche da G. ROSKAM, *Plutarch's Maxime cum principibus philosopho esse disserendum. An Interpretation with Commentary*, Leuven 2009, p. 57 e da M. BONAZZI, *Plutarco, l'Accademia e la politica*, cit., p. 270.

<sup>189</sup> Va notato, tuttavia, che Plutarco ricorse al metodo dialettico εἰς ἑκάτερον ἐπιχείρησις anche in alcuni di questi scritti (cfr., ad esempio, *praecepta gerendae reipublicae*, 811 B-D), a conferma del fatto che egli credette realmente nelle potenzialità di tale strategia argomentativa ereditata dall'Accademia scettica.

<sup>190</sup> Cfr. *de tranq. an.* 474 E-F.: Il passo è una delle tre testimonianze riguardanti la dottrina carneadea delle passioni, sulla quale cfr. A.M. IOPPOLO, *Carneade e il terzo libro delle 'Tusculanae'*, in «Elenchos» I (1980), pp. 76-91.

<sup>191</sup> *Ibid.*, 477 B. Per un'ulteriore testimonianza circa l'insegnamento morale di Carneade cfr. anche *de adulatore et amico* 58 F.



«ritengono di dover esaminare accuratamente e in ogni minimo dettaglio, concentrando l'attenzione e lo sguardo, le opere letterarie e le sculture realizzate da altri, mentre tralasciano la propria vita, che pur presenta molte e non spiacevoli ragioni per essere presa in esame»<sup>192</sup>.

Oltre che nel *de tranq. an.*, un accenno alla superiorità *morale* della posizione di cautela accademica si ritrova anche in uno scritto che, seguendo lo schema di Ziegler, si potrebbe definire “filosofico di carattere scientifico”: la prima *quaestio platonica*. In 1000 B-C Plutarco espone un giudizio molto positivo su Socrate e su quei filosofi che, come Socrate, scelsero di non sostenere nulla di originale, nulla in prima persona (τῶν φιλοσόφων τῶν ὥσπερ Σωκράτης ὁμολογούντων μηδὲν ἴδιον λέγειν). Secondo Plutarco, infatti, solo questi filosofi possono essere giudici giusti e incorruttibili della verità, perché, non ritenendosi già in possesso di essa, sono molto più disponibili alla ricerca e al dialogo con le opinioni altrui<sup>193</sup>. Numerose considerazioni confermano che tale passo tradisca un riferimento ad Arcesilao, sebbene questi non sia esplicitamente citato. Innanzitutto, va notato che Plutarco non nomina solo Socrate ma *quei* filosofi che seguono l'esempio di Socrate ed è noto che Arcesilao amava richiamarsi al magistero socratico<sup>194</sup>. In secondo luogo, il contenuto dell'eredità socratica si concretizza in quel μηδὲν ἴδιον λέγειν che compare anche nell'*adv. Col.* (1121 F-1122 A) come segno distintivo dell'accademico. E infine, nel prosieguito del passo, Plutarco usa termini (come οἰκεία δόξα, διαφωνοῦν, καταληπτόν, εἰκότως, ἐλέγχειν), il cui campo semantico rinvia inequivocabilmente alle dispute tra Stoici e Accademici. Ma l'aspetto più interessante è che, sebbene nel passo tali dispute siano presupposte, l'accento è comunque posto sulle conseguenze che derivano da esse. Ossia, l'atteggiamento di colui che non sostiene nulla *in propria persona* è qui elogiato non già in virtù dei suoi presupposti epistemologici, ma perché da questi deriverebbe un'apertura nei confronti delle opinioni altrui. Si tratta, dunque, di un atteggiamento *eticamente* preferibile e non solo *teoreticamente* migliore<sup>195</sup>.

<sup>192</sup> *Ibid.*, 469 F.

<sup>193</sup> *QP* I, 1000 B: «οὗτοι δὲ καθαροὺς μόνοι καὶ ἀδεκάστους τῆς ἀληθείας παρέχουσιν ἑαυτοὺς δικαστάς». Cfr. anche *QP* I, 999 E-F: qui Plutarco giudica positivamente l'ἐλέγχος socratico, in quanto finalizzato a rendere l'uomo libero dall'illusione (τύφος), dall'errore (πλάνος) e dalla millanteria (ἀλαζονεία, termine che richiama evidentemente l'accusa di ciarlataneria che Colote mosse contro Socrate, cfr. *supra*, p. 97 e sgg.). Su questi passi della *QP* I cfr. la minuziosa analisi di J. OPSOMER, *In Search of the Truth*, cit., pp. 145-50.

<sup>194</sup> Cfr. PLUTARCH., *adv. Col.* 1121 F e *Cic., Luc.*, 14-5, *Varro* 44. Sull'argomento cfr. A.M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, cit., pp. 40-56; EAD., *Socrate nelle tradizioni accademico-scettica e pirroniana*, cit.; C.J. SHIELDS, *Socrates among the Skeptics*, in P. VANDER WAERDT (ed.), *The Socratic Movement*, cit., pp. 341-66; e J.M. COOPER, *Arcesilaus: Socratic and Skeptic*, in ID., *Knowledge, Nature and the Good: essays in Ancient Philosophy*, Princeton 2004, pp. 81-103.

<sup>195</sup> Anche J. Opsomer (*In Search of the Truth*, cit., p. 157-60) associa il passo di *QP* I, 1000 B con *adv. Col.* 1124 B, ai quali aggiunge *de gen. Socr.* 588 D-E. Secondo J. Opsomer, infatti, questi passi appartengono a

Infine, è possibile rintracciare dei passi in cui Plutarco si riferì al valore morale dello scetticismo accademico anche nel *corpus* delle *Vitae* e ciò non deve affatto stupire, soprattutto in considerazione dell'*incipit* della *Vita di Timoleonte* nel quale Plutarco dichiara di aver scritto biografie per fini morali e pedagogici<sup>196</sup>. Nella *Vita di Aratro* (5-6) e quella di Filopemene (1, 3-5), infatti, Plutarco accenna all'attività politica di due allievi di Arcesilao: Ecdelo e Demofane, che si prodigarono per l'interesse pubblico liberando la loro città natale Megalopoli, uccidendo il tiranno Aristodemo e scrivendo leggi. Essi, dunque, dimostrarono che la filosofia si deve concretizzare nelle azioni ed essere finalizzata all'agire correttamente. Oltre che con la sezione finale dell'*adv. col.*, in cui come abbiamo visto Plutarco difende il valore politico dell'insegnamento accademico, le notizie fornite da queste due Vite trovano un riscontro anche in un passo del *an seni respublica gerendae sit*. Nel cap. XIII di quest'opera, infatti, Plutarco racconta la vicenda dell'accademico Eschine, che «rimproverato da alcuni sofisti perché si vantava di essere stato discepolo di Carneade, rispose: “Lo fui quando era vecchio e i suoi discorsi (*scil.* quelli di Carneade) privi di strepito e rumore avevano come argomento solo l'utilità e la cosa comune (τὸ χρήσιμον καὶ κοινωνικόν)”».

Ancora una volta, dunque, i rappresentanti dello scetticismo accademico (siano essi Arcesilao, Carneade o loro allievi) sono presentati da Plutarco come esempi paradigmatici del vivere morale nelle sue più diverse manifestazioni. In questi ultimi tre testi, infatti, essi sono presi a modello dell'impegno civile e politico; nel *de tranq. an.*, invece, sono i portavoce di una cultura sapienziale che si manifesta attraverso detti significativi o aneddoti; e infine nella prima *quaestio platonica* l'atteggiamento di cautela scettico è valutato positivamente sia in campo epistemologico (è l'unico in grado di raggiungere la verità, ammesso che essa esista<sup>197</sup>) sia in campo etico (è il più aperto nei confronti delle opinioni altrui, rendendo così l'interlocutore disposto a migliorare se stesso e gli altri).

Tuttavia, queste considerazioni non escludono che l'adesione di Plutarco alle tesi scettico-accademiche si manifestò anche, anzi forse soprattutto, nei tre grandi ambiti della

---

“the same framework” e da essi si ricaverebbe che: «New Academic epistemological motives and Platonic psychology and metaphysics are thus brought together in the same perspective. In *Adv. Col.* 1124B Plutarch also makes clear that ἐποχή is not a refusal to examine the truth inspired by laziness, but rather the very condition for the search for truth as it eliminates false presuppositions, thus precluding some fundamental mistakes» (p. 159)

<sup>196</sup> Cfr. *Vita di Timoleonte* 1, 2: «Quando io mi misi a scrivere queste vite, lo feci per utilità degli altri, ma ormai mi avviene di continuarle e di insistere in questo lavoro anche per utilità mia, poiché, guardando nello specchio della Storia, cerco di adornare e uniformare in qualche modo la mia vita alle virtù dei suoi grandi personaggi. Il mio lavoro mi appare proprio come un conversare, un vivere quotidianamente in intimità con costoro» (traduzione di C. CARENA, *Plutarco. Vite parallele*, Torino 1958).

<sup>197</sup> Cfr. *QP* I, 1000 C.

filosofia plutarchea prima citati (critica al sensismo e discussioni riguardanti questioni fisiche oscure o questioni religiose). Piuttosto esse suggeriscono che anche in un ambito, come quello etico, in cui Plutarco è stato spesso recepito come un dogmatico *tout court*, si possa comunque riscontrare un apprezzamento delle tesi accademiche e dell'atteggiamento di cautela a esse connaturato. Certamente Plutarco non fu uno scettico; al contrario credeva nell'esistenza di determinate verità in campo epistemologico, metafisico e anche morale<sup>198</sup>. Tuttavia come è ragionevole pensare che avesse posto delle riserve circa la possibilità da parte dell'uomo di pervenire a una conoscenza assolutamente salda e immutabile; così è altrettanto ragionevole pensare che egli, posto di fronte a quello che giustamente P. Donini ha chiamato "un problema di identità"<sup>199</sup>, ritrovò nell'integrità morale delle dottrine accademiche un'ulteriore prova a favore della sua interpretazione unitaria della tradizione platonica. In questo modo, però, egli finì per accentuare un aspetto che, seppur presente, non era fondamentale nello scetticismo di Arcesilao e di Carneade. È vero, infatti, che l'*elenchos* di Arcesilao rappresentava un'opera di educazione sia intellettuale che morale, in quanto «prevenire l'errore, [...] ed estirpare così le false opinioni è anche un compito morale perché mette gli uomini, ormai privi di falsi pregiudizi, nella condizione di tenere una condotta moralmente buona»<sup>200</sup>. Tuttavia, per Arcesilao e per Carneade lo scetticismo non fu – per usare le parole di Babut – una "vertue cathartique", né – per usare quelle di Plutarco – una ἔξις ἀνδρῶν καὶ διάθεσις.

### III.5: Il Platonismo di Plutarco alla luce dell'*adversus Colotem*

L'*adversus Colotem*, pur essendo un'opera principalmente polemica, rivela dunque alcune caratteristiche peculiari del Platonismo di Plutarco. In esso, infatti, convivono entrambe le genealogie della tradizione platonica che Plutarco fece proprie: da un lato, quella pitagorica, caratterizzata da un'impostazione dogmatica, rigida e fondata su un forte dualismo metafisico; dall'altro quella scettico-accademica, sempre disponibile invece alla ricerca della verità. Sarebbe assolutamente riduttivo voler eliminare dalla struttura platonica plutarchea una di queste due genealogie o anche evidenziarne nettamente una a

<sup>198</sup> Paradigmatico, da questo punto di vista, è lo scritto *de virtute morali*.

<sup>199</sup> Cfr. P. DONINI, *Lo scetticismo accademico*, cit., p. 204 e n. 5 e p. 222.

<sup>200</sup> Cfr. A.M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, cit., p. 162. Cfr., anche, J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, cit., p. 62, il quale evidenzia come il nucleo stesso della filosofia socratica che fu poi ereditato da Arcesilao (ossia che il più sapiente è colui che sa di non sapere) fu già una reinterpretazione del ruolo della filosofia, tesa a rimpiazzare l'etica all'epistemologia. Infine cfr. M. SCHOFIELD, *Academic Epistemology*, cit., p. 330 n. 20, secondo il quale significato morale dell'*elenchos* di Arcesilao può aver indotto Sesto a sostenere che per Arcesilao, al contrario che per i Pirroniani, l'ἐποχή era il τέλος e dunque un bene da perseguire. Inutile dire che proprio questo fu uno dei motivi per cui Colote scelse di attaccare Arcesilao e il suo Socrate.

discapito dell'altra. È indubbio, infatti, che la filosofia plutarchea non è assimilabile a una forma di scetticismo<sup>201</sup>, sia perché si interessa di ambiti che sono tendenzialmente esclusi da una riflessione rigorosamente scettica, sia perché si rifiuta di sospendere il giudizio su tutto, lasciando così la possibilità di pervenire a soluzioni certe quanto meno su alcune questioni. Tuttavia, sarebbe altrettanto improprio sostenere che Plutarco difese lo scetticismo accademico solo per scopi apologetici, ossia unicamente per salvaguardare entro l'unità della tradizione platonica anche la filosofia di Arcesilao e Carneade, senza sentirsi realmente debitore nei confronti dell'insegnamento accademico<sup>202</sup>. Per un platonico della sua epoca, infatti, l'interpretazione unitaria dell'Accademia non era inevitabile né necessaria, tanto che molti suoi contemporanei la criticarono vigorosamente. Se dunque Plutarco *scelse* di sostenere questa interpretazione, significa che egli credette davvero e in prima persona alla validità e difendibilità di tale lettura: ciò che egli difese apologeticamente, quindi, non fu tanto lo scetticismo accademico, quanto piuttosto la sua opzione interpretativa. La tesi dell'unità dell'Accademia, e il conseguente tentativo di far convivere entro un unico e coerente sistema le due genealogie del Platonismo, rappresenta perciò la caratteristica principale del Platonismo di Plutarco e anche ciò che lo rende molto più meditato rispetto a quello sostenuto da alcuni suoi contemporanei.

Purtroppo, però, tutte le opere che Plutarco dedicò a tale tesi o in cui verosimilmente trattava di tale argomento sono andate perdute. Per cui non è possibile determinare con certezza quali ragioni spinsero Plutarco a sostenere un'interpretazione simile, anche se indicazioni preziose si possono comunque ritrovare in alcuni testi plutarchei pervenutici. Si potrebbe altresì risalire alle argomentazioni con cui Plutarco difese la tesi dell'unità dell'Accademia anche a partire da testimonianze ostili, come quelle di Numenio (frr. 24-28 Des Places) o di Sesto (*PH* I 220 e sgg.)<sup>203</sup>, in cui è trattato il medesimo tema seppur da una prospettiva polemica. In quest'ultimo caso si tratterebbe di una ricostruzione per opposizione, che non può garantire soluzioni certe ma che sicuramente potrebbe rivelarsi di qualche utilità<sup>204</sup>. In entrambi i casi risulterebbe, tuttavia, che per elaborare la sua

---

<sup>201</sup> Come invece sostenuto da J. SCHROETER, *Plutarchs Stellung zur Skepsis*, Leipzig 1911.

<sup>202</sup> Cfr., tra gli altri, P.H. DE LACY, cit., che tende a negare qualsiasi simpatia di Plutarco nei confronti dello scetticismo accademico; cfr. p. 81: «The meager references in Plutarch to the Academic Sceptics suggest that, while from motives of loyalty to the Academy he refrained from attacking them, *he found little in them to praise*» (corsivo mio).

<sup>203</sup> Per l'analisi di tale passo e per la bibliografia relativa cfr. A.M. IOPPOLO, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, cit., p. 52 e sgg.

<sup>204</sup> Come giustamente proposto, in riferimento al solo Sesto, anche da A.G. NIKOLAIDIS, *Plutarch on the Old, Middle and New Academies and the Academy in Plutarch's day*, cit., pp. 400-1: «Plutarch must have argued on similar lines but from the platonist point of view; namely, whereas Sextus observed that the sceptical Academy were not pure sceptic, [...], Plutarch would have perhaps argued that the tenets of the sceptical Academy had not emanated from Pyrrho, but could have ultimately been traced back to Socrates and Plato».

peculiare forma di Platonismo Plutarco dovette evidentemente sottostimare le potenzialità rigorosamente scettiche della filosofia accademica, così da renderla compatibile con l'assunzione di determinate verità. Nella riformulazione plutarchea, infatti, l'eredità accademica si concretizzò principalmente nella ricerca continua della verità e nella consapevolezza, tuttavia, che il sapere pieno non è attingibile dall'uomo<sup>205</sup>. E proprio da questa consapevolezza deriva la necessità di mantenere un atteggiamento prudente, anche se «l'uso della cautela non impedisce mai a Plutarco di avere – e di presentare – un'opinione che gli appare più verosimile o più plausibile di ogni altra»<sup>206</sup>.

Come si è avuto modo di vedere, tuttavia, Plutarco applicò la tesi sull'unità dell'Accademia non solo alle questioni epistemologiche, ma anche in riferimento alla teoria morale. Secondo Plutarco, infatti, l'adesione alla filosofia platonica non poteva limitarsi al riconoscimento di determinate dottrine, ma doveva altresì rappresentare un insegnamento di vita<sup>207</sup>. Ossia, per definirsi platonico non sarebbe sufficiente condividere le teorie fondamentali di questa tradizione filosofica, ma è necessario condividere anche un orizzonte etico, e in particolar modo il presupposto che il pensiero deve tramutarsi in azioni conseguenti. E così Plutarco rilesse la filosofia di Arcesilao e Carneade anche alla luce di questo assunto fondamentale, evidenziando l'apertura e la disponibilità nei confronti degli altri che deriverebbe da una postura non dogmatica. Questo aspetto dell'eredità accademica, d'altronde, si adattava perfettamente alla riflessione plutarchea sul ruolo dell'uomo nell'ordine cosmico. Per Plutarco, infatti, l'uomo non può giungere alla perfezione morale né all'infallibilità epistemologica, come invece credevano gli Epicurei e gli Stoici<sup>208</sup>; per questo motivo egli deve dunque imparare il valore di una “filosofia del limite”<sup>209</sup> e accontentarsi di avvicinarsi alla meta senza conquistarla. Quella plutarchea fu

---

<sup>205</sup> Cfr. *de sera num. vind.* 549 E-F e i tre gradi di approssimazione al sapere (sapere pieno, verisimiglianza e mito) ivi esposti. Concorro, dunque, con quanto sostenuto da J. OPSOMER, *In Search of the Truth*, cit., p. 191: «Plutarch is of the opinion that only Academics are practising the right kind of philosophy. They may not possess the truth, at least their attitude is *καθορθοῦσα*. It was Plutarch's view, [...], that absolute and definitive knowledge is not bestowed upon men – at least not as long our soul is incarnated –, but that there is one, and only one, form of philosophy, in which truth is sought for in the right perspective».

<sup>206</sup> P. DONINI, *Il silenzio di Epaminonda, i demoni e il mito: il platonismo di Plutarco nel 'De genio Socratis'*, in M. BONAZZI-J. OPSOMER (edd.), *The Origins of the Platonic System*, Louvain-Namur-Paris-Walpole (Ma), 2009, pp. 187-214.

<sup>207</sup> M. BONAZZI, *Plutarco, l'Accademia e la politica*, cit., soprattutto p. 270 e sgg; e H. DÖRRIE, *Le platonisme de Plutarque*, cit., p. 528.

<sup>208</sup> Cfr. D. BABUT, *Plutarque et le stoicisme*, cit., p. 362 e sgg.

<sup>209</sup> Cfr. C. LÉVY, *Ciceron et le Moyen Platonisme: le problème du souverain bien selon Platon*, in «Revue des Études Latines» LXVIII (1990), pp. 50-66. Da questo punto di vista sarebbe del tutto auspicabile uno studio che analizzi le eventuali analogie tra questa peculiare posizione plutarchea e alcuni aspetti della filosofia di Filone di Alessandria. Anche quest'ultimo, infatti, si richiamò frequentemente ai concetti di *eulogon* e *pithanon*, «which for him express humanity's limited possibilities in the area of knowledge as well as that of ethics» (C. LÉVY, *The sceptical Academy: decline and afterlife*, in R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion*

dunque un'antropologia "culturale"<sup>210</sup>, nella quale l'uomo può sostenere con fermezza determinate convinzioni, ma contemporaneamente deve manifestare «la disponibilità ad accogliere le altrui opinioni nel più chiaro ripudio di qualsivoglia dogmatismo»<sup>211</sup>. E Plutarco fece proprio questo, nella sua vita così come nei suoi scritti.

È stato spesso sostenuto che Plutarco avrebbe potuto ricevere questa eredità direttamente da Platone, e in particolare da alcuni suoi dialoghi come il *Timeo* e il *Teeteto*, senza dovere presupporre necessariamente una "mediazione" accademica<sup>212</sup>. Sicuramente ciò è in parte vero, sia perché Plutarco conosceva perfettamente il *corpus* platonico<sup>213</sup>, sia perché nella filosofia di Platone si ritrovano tentativi di relativizzare il concetto di verità, derivati esattamente dalla consapevolezza che la Verità assoluta è difficilmente raggiungibile dall'uomo<sup>214</sup>. Tuttavia, questa ipotesi non tiene conto di alcune importanti considerazioni. Innanzitutto, contraddice l'assunto fondamentale del Platonismo di Plutarco, ossia la tesi sull'unità dell'Accademia. Se si accetta tale tesi, infatti, richiamarsi a Platone, o richiamarsi a un qualsiasi altro platonico, semplicemente non rappresenta una alternativa significativa, dato che tutti i Platonici avrebbero condiviso le medesime teorie. In secondo luogo, trascura il fatto che anche Arcesilao, avendo ricoperto la carica ufficiale di scolarca dell'Accademia e presentandosi come il legittimo erede della tradizione platonica, si richiamò direttamente alle tesi del maestro Platone, che tuttavia declinò in chiave rigorosamente scettica<sup>215</sup>. Quando Plutarco si accinse a leggere dialoghi come il

to *Ancient Scepticism*, cit., pp. 81-104; p. 95). Sembra verisimile, dunque, che anche Filone d'Alessandria declinò il significato di *epoche* sia in campo epistemologico che in quello etico.

<sup>210</sup> Come l'ha giustamente definita G. D'Ippolito, per distinguerla da quella aristotelica che invece fu un'antropologia «assoluta, scientifica, con rigorose partizioni disciplinari ed oggetti ben definiti di ricerca» (*Il corpus plutarco come macrotesto di un progetto antropologico: modi e funzioni dell'autotestualità*, in G. D'IPPOLITO-I. GALLO (a cura di), *Strutture formali dei 'Moralia'*, Napoli 1991, pp. 9-18; p. 17).

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>212</sup> Cfr., tra gli altri, P. DONINI, *I fondamenti della fisica e la teoria delle cause in Plutarco*, cit., p. 345 e sgg; ID., *L'eredità accademica e i fondamenti del platonismo in Plutarco*, p. 401: «La cautela degli accademici, insomma, ha sempre per Plutarco le sue radici in Platone e non implica mai un riferimento esclusivo all'Accademia nuova»; F. FERRARI, *Platone in Plutarco*, cit., p. 234 n. 29: «In verità, l'adesione di Plutarco a certi temi scettici va fatta dipendere non tanto (o non solo) dalla riproduzione di elementi mutati dalla Seconda Accademia – pur presenti nella sua opera – quanto dal recupero di due motivi tipicamente platonici: quello della verisimiglianza del sapere relativo al mondo fisico e quello dell'intrinseca provvisorietà della conoscenza umana che non può ambire a possedere assolutezza e definitività»; ID., *Plutarco e lo scetticismo ellenistico*, cit., pp. 382-3.

<sup>213</sup> F. FERRARI, *Platone in Plutarco*, cit.

<sup>214</sup> Tali aspetti della filosofia platonica sono stati evidenziati da alcuni studi italiani tra cui: G. CASERTANO, *Paradigmi della verità in Platone*, Roma 2007 (cfr. anche la discussione sorta in margine a tale libro con gli interventi di N.-L. Cordero, F. Ferrari, F. Trabattoni e M. Vegetti raccolti nel volume XXIX (2008) di «Elenchos»); e F. TRABATTONI, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Milano 1994; ID., *Platone*, Roma 1998, specialmente pp. 93-147 e 231-67; e ID., *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Roma 2005, specialmente pp. 31-138. Tuttavia, è interessante notare che, inaspettatamente, questa lettura "aporetica" del magistero platonico è raramente condivisa da quegli studiosi che vogliono far derivare i temi "scettici" di Plutarco direttamente da Platone.

<sup>215</sup> Cfr. *infra*, pp. 180-2.

*Teeteto*, il *Timeo*, il *Sofista* ma non solo, egli era dunque ben consapevole che alcuni rappresentanti della sua stessa scuola avevano evidenziato gli aspetti aporetici di questi dialoghi. Ma, ancora una volta in virtù della sua tesi sull'unità dell'Accademia, Plutarco decise di non accantonare tali letture e di provare piuttosto a renderle coerenti con la sua formulazione di filosofia platonica. Per questo motivo il platonismo di Plutarco risulta profondamente differente da quello di molti altri medioplatonici che, *pur basandosi sugli stessi testi platonici*, costruirono a partire da essi un sistema rigorosamente dogmatico. Ai tempi di Plutarco, dunque, interpretare un testo platonico non era più un'operazione neutrale, ma significava già assumere una posizione. E l'interpretazione fornita derivava direttamente dalla forma di Platonismo che si era deciso di seguire.

Si prenda, ad esempio, il caso del *Timeo*. La centralità di questo dialogo nel Platonismo corrente ai tempi di Plutarco è assolutamente indubitabile. Tuttavia, lo stesso P. Donini ammette che «Plutarco è realmente l'unico filosofo medioplatonico che dal *Timeo* abbia saputo (*o voluto*) ricavare anche il collegamento di un quadro epistemologico all'ontologia interpretando poi le indicazioni del testo platonico in modo che appare sostanzialmente corretto»<sup>216</sup>. Nella sua interpretazione del *Timeo* Plutarco decise, dunque, di sottolineare che la spiegazione di ogni avvenimento fisico non può superare il livello della verosimiglianza. Ma questa fu già una scelta ermeneutica di Plutarco, perché è evidente che la sola *littera* platonica poteva essere interpretata, ed è stata infatti interpretata, in modi differenti. Ma, a mio avviso, è difficile sostenere che in questa scelta non influirono anche temi accademici, soprattutto se si considera che fu proprio l'Accademia scettica a sottostimare le potenzialità conoscitive del piano fenomenico. Ritengo, dunque, del tutto condivisibile l'affermazione di J. Opsomer, secondo il quale «Plutarch reinterpreted the philosophy of some of his predecessors – Arcesilaus, Carneades, and Philo – in terms of distinctions and ideas that are found in Plato's work. This, however, does not exclude that the reverse is true as well, namely that Plutarch looked at Plato through New- or Fourth Academic eyes and therefore saw a Plato who is different from that of Plotinus or Proclus»<sup>217</sup>.

---

<sup>216</sup> P. DONINI, *I fondamenti della fisica e la teoria delle cause in Plutarco*, cit., p. 347 (corsivo mio).

<sup>217</sup> J. OPSOMER, *Plutarch's Platonism Revisited*, cit., p. 177, corsivo mio.





## CAPITOLO IV

*Il “vero” Arcesilao...*



#### IV.1: L'accusa di ἀπραξία

Nella *Metafisica* di Aristotele si ritrova una delle prime versioni dell'accusa di inattività. In questo passo lo Stagirita vuole confutare la tesi dell'οὐ μᾶλλον, mostrando le conseguenze nefaste nelle quali cadrebbero coloro che la difendono. Dopo aver enucleato le difficoltà teoriche che sottostanno a una tale posizione, Aristotele rivolge contro i suoi sostenitori un'accusa incentrata sull'assunto che per agire è necessario accettare, almeno parzialmente, l'evidenza sensibile. Scrive, infatti, Aristotele:

«εἰ δὲ μηθὲν ὑπολαμβάνει ἀλλ'ὁμοίως οἶται καὶ οὐκ οἶται, τί ἂν διαφερόντως ἔχοι τῶν γε φυτῶν; ὅθεν καὶ μάλιστα φανερόν ἐστιν ὅτι οὐδεὶς οὕτω διάκειται οὔτε τῶν ἄλλων οὔτε τῶν λεγόντων τὸν λόγον τοῦτον. διὰ τί γὰρ βαδίζει Μέγαράδε ἀλλ'οὐχ ἡσυχάζει, οἰόμενος βαδίζειν δεῖν; οὐδ'εὐθέως ἔωθεν πορεύεται εἰς φρέαρ ἢ εἰς φάραγγα, ἐὰν τύχη, ἀλλὰ φαίνεται εὐλαβούμενος, ὥς οὐχ ὁμοίως οἰόμενος μὴ ἀγαθὸν εἶναι τὸ ἐμπεσεῖν καὶ ἀγαθόν; δῆλον ἄρα ὅτι τὸ μὲν βέλτιον ὑπολαμβάνει τὸ δ' οὐ βέλτιον»

«E se uno non pensa nulla, e indifferentemente crede e non crede, in che modo costui differirà dalle piante? Da ciò deriva, con la massima evidenza, che nessuno si trova in questa condizione: né coloro che sostengono questa dottrina né altri. Infatti, perché colui che ragiona in quel modo va veramente a Megara e non se ne sta a casa tranquillo, accontentandosi semplicemente di pensare di andarci? E perché, al momento buono, quando c'è, non va difilato in un pozzo o in un precipizio, ma se ne guarda bene, come se fosse convinto che il cadervi dentro non sia affatto cosa egualmente non buona e buona? È chiaro, dunque, che egli ritiene la prima cosa migliore e l'altra peggiore»<sup>1</sup>.

Dopo Aristotele, l'accusa di ἀπραξία<sup>2</sup> fu frequentemente richiamata dagli Stoici nella loro battaglia contro lo scetticismo accademico. Purtroppo, però, non è dato sapere né se gli Stoici attinsero direttamente a questo passo aristotelico, né quando essi utilizzarono per la prima volta tale IMPIANTO accusatorio. Tuttavia, è certo che l'accusa di ἀπραξία divenne ben presto un'argomentazione classica con la quale i dogmatici in generale cercarono di attaccare lo scetticismo, tanto accademico quanto pirroniano<sup>3</sup>. D'altronde,

<sup>1</sup> ARISTOT., *metaph.* Γ 4 1008 b 11-18 (traduzione di G. Reale, *Aristotele. Metafisica*, Milano 2006). Su questo passo cfr.: P.H. DE LACY, *οὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism*, cit.; A.A. LONG, *Aristotle and the history of Greek scepticism*, in D.J. O'MEARA (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington 1981, pp. 79-106 (ora anche in Id., *From Epicurus to Epictetus*, cit., pp. 43-69); ed E. BERTI, *La critica allo scetticismo nel IV libro della Metafisica*, in G. GIANNANTONI (a cura di), *Lo scetticismo antico*, cit., pp. 61-79.

<sup>2</sup> Il termine ἀπραξία compare proprio nell'*adv.Col.* (1122 A); Sesto, invece, usa i termini ἀνενεργησία (*M* XI 162) e ἀνενέργητος (*PH* I, 23, 24, 226 e *M* VII 30).

<sup>3</sup> Cfr. DIOG. LAERT. IX, 104: «Inoltre i Dogmatici rimproverano agli Scettici di eliminare la vita stessa, in quanto essi rigettano tutto ciò di cui consiste la vita»; e CIC., *Luc.* 31. Per la risposta pirroniana a tale accusa cfr.: E. SPINELLI, *Il problema dell'agire nel pirronismo antico*, in «προβλήματα» II (2002), pp. 29-59 (ora anche in Id., *Questioni scettiche*, cit., pp. 131-57); K.M. VOGT, *Scepticism and action*, in R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, cit., pp. 165-80, specialmente pp. 171-80; e F. GRGIĆ, *Scepticism and Everyday Life*, in D. MACHUCA (ed.), *New Essays on Ancient Pyrrhonism*, Leiden 2011, pp. 69-90.

polemizzare contro un filosofo scettico non è impresa semplice: lo scettico, infatti, non sostiene alcuna tesi *in propria persona* e dunque il suo avversario non può contestargli alcunché. Come può egli confutare una filosofia, se essa non si fonda sull'assunzione di determinate verità ma consiste proprio nel non avere una posizione positiva e nel sospendere il giudizio su tutto? A livello teoretico il dogmatico può tentare di minare la posizione scettica mostrandone la contraddizione interna, oppure equiparandola a una filosofia dogmatica negativa. Infatti, se lo scettico afferma di non sapere niente – può obiettare il dogmatico – c'è almeno una cosa che egli sa (di non sapere appunto), ma in questo modo egli si contraddice. In altri termini, se lo scetticismo si pone come teoria filosofica rischia sempre di essere autocontraddittorio, perché corre sempre il rischio di cadere nel paradosso del “mentitore” o paradosso di Russel: «L'affermazione che ‘tutti i giudizi sono falsi’ è un giudizio, e quindi porta su se stessa: perciò se è vera, è falsa, e condizione perché sia vera è che sia falsa». <sup>4</sup>. Inoltre, se lo scettico afferma positivamente l'impossibilità di conoscere, la sua posizione si trasforma inevitabilmente in una forma di dogmatismo negativo e dunque egli, anche per questo motivo, contraddirebbe il suo scetticismo.

Tuttavia, tutto lo scetticismo antico fu particolarmente attento a non ricadere in questa fallacia logica e a non scivolare verso una forma di dogmatismo negativo<sup>5</sup>. Già Arcesilao, ad esempio, aveva riformulato l'affermazione socratica «io so di non sapere», aggiungendovi la clausola secondo la quale egli non sapeva neanche di non sapere, esattamente per non cadere nella *περιτροπή* e per non prestare la sua filosofia alla facile obiezione di sostenere realmente l'*ἀκαταληψία* e di essere, dunque, una forma

---

<sup>4</sup> Cfr. G. PRETI, *Lo scetticismo antico e il problema della conoscenza*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XXIX (1974), pp. 3-31, p. 5. L'argomento della *περιτροπή* era già stato usato da Socrate per contestare la posizione protagorea in *Teeteto* 170 A-171 D. Su questo problema cfr. M. BURNYEAT, *Protagoras and Self-Refutation in Plato's Theaetetus*, in «The Philosophical Review» LXXXV (1976), pp. 172-95; ID., *Antipater and Self-refutation: Elusive Arguments in Cicero's 'Academica'*, cit.; e L. CASTAGNOLI, *Ancient Self-Refutation. The Logic and History of Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge 2010, specialmente pp. 95-121, 249-350.

<sup>5</sup> Sesto è dunque una fonte faziosa, quando descrive l'Accademia scettica in termini di dogmatismo negativo. (*PH* I 1-4 e 226). Su quest'ultimo passo e, più in generale, sulla sezione di *PH* dedicata alle “filosofie affini” cfr. K. JANÁČEK, *Αἱ παρακείμεναι (sc. τῇ σκέψει) φιλοσοφίαι. Bemerkungen zu Sextus Empiricus PH I 210-241*, in «Philologus» CXXI (1977), pp. 90-4 (rist. in ID. *Studien zu Sextus Empiricus, Diogenes Laertius und zur pyrrhonischen Skepsis*, Berlin-New York 2008, pp. 163-8); ed E. SPINELLI, *Sextus Empiricus, the Neighbouring Philosophies and the Sceptical Tradition (again on Pyr. I 220-225)*, in J. SHIVOLA (ed.), *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, Helsinki 2000, pp. 35-61. Tuttavia, è importante notare che persino Sesto, almeno in *PH*, ha difficoltà a escludere la rigorosa forma di scetticismo di Arcesilao dalla tradizione pirroniana «non solo perché Arcesilao non è in alcun modo coinvolto con il *παθάνον* e quindi non può essere giudicato un dogmatico negativo, ma anche perché Arcesilao non ha mai affermato che la verità sia *ἀκατάληπτος*, ma, come i Pirroniani in *PH* I, la cerca continuamente» (A.M. IOPPOLO, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, cit., p. 33, corsivo mio).

mascherata di dogmatismo<sup>6</sup>. In generale, poi, lo scetticismo antico si differenzia da quello moderno proprio perché non si costruisce a partire dalla tesi che nulla è conoscibile<sup>7</sup>. Lo scetticismo antico, infatti, si limita a constatare l'impossibilità di passare dal piano fenomenico a quello esistenziale: dato che il φαινόμενον non riporta sempre fedelmente le caratteristiche del νοούμενον o dell'ὑπάρχοντος, lo scettico antico preferisce sospendere il giudizio sulla reale natura dell'oggetto percipito<sup>8</sup>. Tuttavia, egli non afferma recisamente che tale passaggio è *a priori* impossibile e che, quindi, la verità è sempre irraggiungibile. L'impossibilità di raggiungere questa verità, a causa dell'ἰσοσθένεια tra due affermazioni opposte ma di egual valore<sup>9</sup>, si manifesta dunque come dato di fatto e non è mai teorizzata come asserzione aprioristica o definitiva; anzi, proprio a partire da questa constatazione fattuale lo scettico antico trae lo stimolo per ricercare ancora<sup>10</sup>. Dunque, sebbene la posizione epistemologica del realismo filosofico sia il presupposto di ogni forma di scetticismo – che infatti può nascere solamente se si è posto il criterio del conoscere al di fuori del conoscere stesso<sup>11</sup> – è tuttavia evidente che lo scetticismo antico si differenzia da

<sup>6</sup> Cfr. CIC., *Varro* 45 e *supra*, p. 108 n. 230 e *infra*, p. 177 e n. 44. L'opinione di Enesidemo conservata in Fozio (*bibliotheca* 169b 40 e sgg.), secondo la quale gli Accademici furono dei dogmatici negativi, in quanto sostennero positivamente di non sapere nulla, non è dunque applicabile alla filosofia di Arcesilao. Su questo passo cfr. C. PERIN, *Scepticism and Belief*, in R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, cit., pp. 145-64 (specialmente pp. 145-50).

<sup>7</sup> Come brillantemente mostrato da M. WILLIAMS, *Descartes' transformation of the sceptical tradition*, in R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, cit., pp. 288-313 (specialmente pp. 287-290 e 301). Sul medesimo argomento cfr. anche M. BURNYEAT, *The Sceptic in His Place and Time*, in R. RORTY-J.B. SCHNEEWIND-Q. SKINNER (eds.), *Philosophy in History*, cit., pp. 225-54 (rist. in M. BURNYEAT-M. FREDE, *The Original Sceptics. A Controversy*, cit., pp. 92-126); e G. FINE, *Descartes and Ancient Skepticism: Reheated Cabbage?*, in «Philosophical Review» CIX (2003), pp. 195-234.

<sup>8</sup> Lo scetticismo, in continuità con buona parte delle filosofie ellenistiche, ha così equiparato lo statuto di ciò che è “vero” con quello di ciò che è “reale”. Su questo aspetto cfr.: C.L. STOUGH, *Greek Skepticism*, Berkeley-Los Angeles 1969, p. 142 e sgg; e G. STRIKER, *Κριτήριον της ἀληθείας*, cit., specialmente pp. 51-7.

<sup>9</sup> Per il ruolo dell'ἰσοσθένεια quale origine dell'ἐποχή cfr. A.M. IOPPOLO, *Opinione e Scienza*, cit., p. 56-7.

<sup>10</sup> Non è perciò condivisibile la tesi di G. Striker (*Scepticism as a Kind of Philosophy*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» LXXXIII (2001), pp. 113-29), secondo la quale una delle differenze più significative tra lo scetticismo pirroniano e quello accademico consisterebbe nel fatto che mentre il pirroniano «is interested in finding the truth *only as a way of reaching pace of mind*» e quindi, una volta raggiunta l'ἀταραξία smette di ricercare (pp. 117-8, corsivo mio); l'accademico, invece, elaborerebbe «a rationalist version of Scepticism, and one that can properly be described as a matter of leaving all philosophical questions open and continuing the search for truth» (p. 127). Seppure Sesto accettò la tendenza eudaimonistica delle filosofie ellenistiche, non mi pare infatti che l'ἀταραξία sia un risultato scindibile dalla ricerca, ma piuttosto qualcosa che *segue*, sebbene τυγχάνως, la sospensione del giudizio (PH I 225-30). Cfr. anche G. STRIKER, *Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern*, in «Phronesis» XXVI (1981), pp. 153-71 (rist. in inglese in EAD., *Essays on Hellenistic and Ethics*, cit., pp. 135-49); ed EAD., *Academics versus Pyrrhonists, reconsidered*, in R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, cit., pp. 195-207.

<sup>11</sup> Cfr. G. PRETI, *Lo scetticismo antico e il problema della conoscenza*, cit., p. 7-11; p. 8: «tutte le affermazioni scettiche traggono la loro persuasività dall'implicito presupposto realistico da cui muovono, e che per essere quasi-istintivo difficilmente viene non solo criticato, ma anche persino avvertito. I sensi mi possono ingannare se devono riferire qualcosa che ‘accade’ fuori di essi: e già nell'antichità si era avvertito come, sospendendo questa tesi realistica (come pare facessero i Cirenaici), la sensazione fosse invece esente da ogni dubbio» (corsivo dell'A.).

quello moderno proprio perché non dubita mai della reale esistenza del mondo esterno, né contempla l'ipotesi di un dio ingannatore. Ciò che caratterizza lo scetticismo antico, come indica la parola stessa *σκέψις*, è quindi la ricerca e non il dubbio<sup>12</sup>.

Forte di questo distacco epistemologico, guadagnato appunto distinguendo il piano fenomenico da quello esistenziale, lo scettico antico può sostenere delle posizioni proprie senza tuttavia compromettersi nella verità di esse e, dunque, senza contraddire la sua sospensione del giudizio. Come ha brillantemente mostrato M. Frede, ciò è possibile perché lo scetticismo antico ha tenuto nettamente distinti «two kinds of assent such that having a view involves one kind of assent, whereas taking a position, or making a claim, involves a different kind of assent, namely the kind of assent a sceptic will withhold»<sup>13</sup>. Questa differenza permette allo scettico di avere una propria posizione, perché ciò equivale semplicemente all'essere colpiti da una rappresentazione esterna e all'esprimere il proprio punto di vista sullo statuto di essa. Non essendo coinvolto nella verità della rappresentazione che ha passivamente accolto, lo scettico non è dunque responsabile di essa, né deve difenderla strenuamente. Al contrario del dogmatico, egli è libero di ricominciare la ricerca e di riconsiderare daccapo la questione che sta esaminando, senza preclusioni concettuali<sup>14</sup>.

Proprio per questo motivo un dogmatico ha difficoltà ad attaccare lo scettico sul piano epistemologico; egli deve dunque elaborare una diversa strategia offensiva, incentrata appunto sull'accusa di *ἀπραξία*<sup>15</sup>. Tale accusa può essere declinata, ed è stata infatti declinata fin dall'antichità, in due formulazioni differenti. La prima afferma che, se lo scettico sospende realmente il giudizio su tutto, egli è costretto a una forma di inattività

<sup>12</sup> *Contra* D.N. SEDLEY, *The Motivation of Greek Skepticism*, cit., p. 10: «What above all characterizes Hellenistic skepticism is, I would claim, its abandonment of that desire (*scil.* desire of knowledge)»; e M.-K. LEE, *Antecedents in early Greek philosophy*, cit., p.27: la posizione relativistica e quella scettica «have in common [...] the dim prospects for rational inquiry; on both views, further inquiry into how things really are is futile and pointless».

<sup>13</sup> Cfr. M. FREDE, *The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge*, in R. RORTY-J.B. SCHNEEWIND-Q. SKINNER (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge 1984, pp. 255-78; p. 256.

<sup>14</sup> Cfr. *ibid.*, p. 265: «The dogmatic, in taking a position, has made a deliberate choice, a *hairesis*, for which he is accountable, But because so much is at stake, he no longer is in a position openly to consider alternatives [...]; he has become dogmatic in his attitude». L'eco di questa diversa attitudine tra il dogmatico e lo scetticismo si ritrova in PLUTARCH., *QP*. I, 1000 B che ne eredita l'aspetto sia epistemologico che esistenziale (cfr. *supra*, p. 157). Su questa questione M. Schofield avanza una diversa ipotesi, che lui stesso definisce «unduly speculative». Secondo M. Schofield «it might be better to suppose that Arcesilaus conceived his own position in Platonic fashion as a *hypotesis*, i.e. as a theory advanced for consideration as the best explanation we have for human cognitive performance» (*Academic Epistemology*, cit., p. 332).

<sup>15</sup> Cfr. M. FREDE, *The Sceptic's Beliefs*, in M. FREDE, *Essays in Ancient Philosophy*, cit., pp.179-200 (rist. in M. BURNYEAT-M. FREDE, *The Original Sceptics. A Controversy*, cit., pp. 1-24): «The sceptical position must be one that positively provokes such an objection [*scil.* l'accusa di *apraxia*]. Yet it seems to me that one violates the canons of interpretation if one does not take the sceptic's constant protests—that this objection does not really tell against their position—at least as seriously as the fact that they were constantly confronted by it» (p. 2 della ristampa).

totale, perché per agire e per compiere un'azione anche banale è necessario l'assenso, ossia è necessario riconoscere la verità di un determinato stato di cose. La seconda invece sostiene che, se anche lo scettico riuscisse ad agire, egli non sarebbe comunque in grado di scegliere come agire, di decidere quale azione compiere: non avendo una conoscenza normativa, egli non ne avrà neanche una fattuale e sarà perciò costretto ancora una volta all'inattività o a compiere azioni assurde<sup>16</sup>. Mentre la prima declinazione, dunque, accusa lo scettico di non poter agire affatto, la seconda gli rimprovera di non poter compiere azioni razionali e deliberate<sup>17</sup>. Come si avrà modo di constatare, questa duplice versione dell'accusa di ἀπραξία si ritrova anche nell'*adv. Col.*: da 1122 B a 1122 E, infatti, Arcesilao è accusato di non poter agire affatto, ossia di essere condannato a una forma di totale inattività; mentre in 1122 E-F egli è criticato in quanto non sarebbe in grado di compiere azioni volontarie, come quella di incamminarsi verso porta qualora voglia recarsi al mercato<sup>18</sup>.

L'*adversus Colotem* rappresenta, quindi, una fonte imprescindibile per ricostruire la risposta accademica all'accusa di ἀπραξία<sup>19</sup>. Insieme a un passo dell'*adversus Mathematicos* di Sesto Empirico<sup>20</sup>, esso riporta infatti le argomentazioni con le quali

---

<sup>16</sup> Cfr. K.M. VOGT, *Scepticism and action*, cit., p. 166 e la distinzione ivi proposta tra “Animal charge” («Action without assent is non the action of a rational being; at best it is the behavior of a non-rational animal»), “Plant charge” («Without assent, the sceptic is reduced to complete, i.e. plant-like, inactivity») e “Paralysis charge” («Without a practical criterion, the sceptic may not be able to choose one particular course of action»). Nella mia riformulazione considero quasi coincidenti l'Animal charge e la Paralysis charge, in quanto ciò che contraddistingue l'azione umana da quella degli animali non razionali è, almeno per la maggior parte dei filosofi antichi, il fatto che solo la prima deriva da una scelta deliberata (cfr. *infra*, p. 220).

<sup>17</sup> Per G. Striker la versione dell'accusa di ἀπραξία secondo la quale lo scettico non può scegliere come agire rappresenterebbe un attacco contro la tesi scettica che nulla può essere conosciuto: «if nothing can be known, then we will have no standard by which to decide either what it the case or what we should do; hence we will be reduced to inactivity»» (*Sceptical Strategies*, in M. SCHOFIELD-M. BURNYEAT-J. BARNES (eds.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford 1980, pp. 54-83 (ora and in EAD., *Essays on Hellenistic and Ethics*, cit., pp. 92-115; p. 100). Tuttavia, l'interpretazione di G. Striker poggia su una premessa erronea: come si è appena visto, infatti, Arcesilao e Carneade non sostennero mai in prima persona la tesi che nulla può essere conosciuto.

<sup>18</sup> Cfr. *infra*, p. 195 e 205-6. *Contra* G. STRIKER, *Sceptical Strategies*, cit., secondo la quale «the two versions of this argument [...] are kept distinct by Cicero though not by our other sources» (p. 100 della ristampa, corsivo mio).

<sup>19</sup> Plutarco dovette avere particolarmente a cuore tale questione, dato che gli dedicò un'intera opera, sfortunatamente non pervenutaci (Cat. Lamp. n. 210 εἰ ἀπρακτος ὁ περὶ πάντων ἐπὶ χῶν).

<sup>20</sup> Cfr. SEXT. EMP., *M* VII 158 e sgg. È noto che il resoconto sestano attribuisce ad Arcesilao una teoria dell'azione basata sulla nozione di *eulogon* e perciò differente da quella riporta in *adv. Col.* 1122 B e sgg. Secondo alcuni studiosi non sarebbe possibile istituire un nesso tra queste due testimonianze (cfr. R. BETT, *Carneades' Pithanon: a Reappraisal of Its Role and Status*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy» VII (1989), pp. 59-94, specialmente p. 63 e sgg.; H.J. METTE, *Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilao von Pitane*, p. 92; e M. SCHOFIELD, *Academic Epistemology*, p. 332). Altri, invece, hanno più correttamente evidenziato un collegamento tra il resoconto plutarco e quello sestano, riuscendo in questo modo a ricostruire più coerentemente la filosofia morale di Arcesilao (cfr. A.M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, cit., p. 121 e sgg.; EAD., *Su alcune recenti interpretazioni dello scetticismo dell'Accademia. Plutarch. adv. Col. 26, 1121 F-1122 F: una testimonianza su Arcesilao*, in «Elenchos» XXI (2000), pp. 333-

Arcesilao tentò di replicare a tale accusa. Non solo, dunque, è un'opera fondamentale per ricostruire la teoria dell'azione di Arcesilao; ma essa è doppiamente interessante perché, al contrario del passo sestano appena citato, inserisce la risposta di Arcesilao all'interno del dibattito intercorso tra l'Accademia e la scuola epicurea. Come visto nel II capitolo, infatti, quest'opera plutarchea testimonia che Colote, per primo tra gli Epicurei, rivolse contro Arcesilao l'accusa di inattività, riadattandola al principio cardine della canonica epicurea secondo il quale tutte le sensazioni sono vere<sup>21</sup>.

#### IV.2: L'inizio della testimonianza e l'appello ai filosofi del passato (adversus Colotem 1121 E-1122 A)

Il passaggio dalla sezione dedicata ai Cirenaici a quella su Arcesilao è forse uno dei più bruschi dell'*adv. Col.* Plutarco, infatti, non tenta di istituire un collegamento tra queste due filosofie<sup>22</sup>, né decide di aprire la testimonianza su Arcesilao riportando le parole, *verbatim* o parafrasate, che Colote usò nel περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστι per cominciare a parlare di Arcesilao<sup>23</sup>. All'inizio della testimonianza Plutarco ricorda solamente che la fama di Arcesilao infastidì smisuratamente l'epicureo<sup>24</sup>. Si è già avuto modo di discutere tale passo in relazione alla giusta correzione proposta da W. Crönert di τὸν Ἐπίκουρον in τὸν ἐπικούρειον e all'importanza che tale emendamento filologico ha per ricostruire la polemica tra Colote e Arcesilao<sup>25</sup>. In questo contesto è, dunque, opportuno riferirsi alle ragioni che verosimilmente provocarono il disappunto coloteo. Dal prosieguito del passo sembra che queste vadano identificate tanto nel sentimento di invidia nutrito da Colote nei confronti di Arcesilao, il filosofo più famoso e amato di quei tempi, quanto nella pratica filosofica e argomentativa di Arcesilao stesso. Scrive, infatti, Plutarco:

«τοῦ δὲ Ἀρκεσιλάου τὸν ἐπικούρειον οὐ μετρίως ἔοικεν ἡ δόξα παραλυπεῖν ἐν τοῖς τότε χρόνοις μάλιστα τῶν φιλοσόφων ἀγαπηθέντος. μηθὲν γὰρ αὐτὸν ἴδιον λέγοντά φησιν ὑπόληψιν ἐμποιεῖν καὶ δόξαν ἀνθρώποις ἀγραμμάτοις, ἅτε δὴ πολυγράμματος αὐτὸς ὢν καὶ μεμουςμένος»

---

60, specialmente p. 356 e sgg.; EAD., *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, cit., p. 123 e sgg.).

<sup>21</sup> Cfr. *supra*, pp. 92-6.

<sup>22</sup> Accomunate però in precedenza, in quanto sono le uniche filosofie a lui contemporanee che Colote attaccò (cfr. *adv. Col.* 1120 C).

<sup>23</sup> Come invece accade nella sezione su Democrito (1108 F-1109 A); su Empedocle (1111 F); su Parmenide (1113 F); su Socrate (1116 E-F); Stilpone (1119 D).

<sup>24</sup> Cfr. *adv. Col.* 1121 E-F.

<sup>25</sup> Cfr. *supra*, p. 91 n. 223.



«Sembra che la fama di Arcesilao, a quei tempi il più amato tra i filosofi, abbia smisuratamente dato fastidio all'epicureo. Questi, infatti, afferma che Arcesilao, pur non dicendo nulla di suo, suscita nelle persone incolte la supposizione e l'opinione di dirlo, essendo egli invece colto e istruito nelle arti»<sup>26</sup>.

Il γάρ della seconda proposizione suggerisce che Colote si infastidì per l'atteggiamento millantatore e impostore dell'accademico: Arcesilao, infatti, avrebbe sfruttato i doni delle Muse per far nascere nelle persone non colte un'immagine di se stesso lontana da quella reale. Ovvero, Arcesilao voleva presentarsi al volgo come un pensatore innovativo e originale, quando in realtà egli non sostenne nulla *in propria persona*. Per questo Arcesilao, nel giudizio di Colote, è un imbroglione mosso solamente dall'intenzione «di attribuirsi di soppiatto una qualche dottrina degli antichi»<sup>27</sup>. È interessante notare che un giudizio moralmente negativo su Arcesilao si ritrova anche Diogene Laerzio (IV, 42) e Polistrato (*de contemptu* col. XVI, 23-8 Indelli)<sup>28</sup>: in entrambi questi autori, infatti, l'accademico è descritto come un filosofo costantemente alla ricerca di piacere al volgo, come un φίλογλος e un φιλόδοξος, o ancora, stando alle parole di Timone riportate sempre in Diogene Laerzio, un ὀχλοάρεσκος<sup>29</sup>. D'altronde, da una prospettiva epicurea come quella di Colote, questa accusa era particolarmente significativa. Si è visto, infatti, che l'Epicureismo volle presentarsi – esattamente al contrario di Arcesilao – come una filosofia innovativa, che apportava idee nuove rispetto alla precedente tradizione greca<sup>30</sup>. Non è, dunque, affatto casuale che Colote presentò la medesima accusa nel *Contro il Liside*, questa volta però diretta contro Zenone e il suo sistema stoico, anch'esso tacciato di non apportare nessuna novità, al contrario dell'Epicureismo, nel panorama filosofico<sup>31</sup>. Agli occhi dell'epicureo sia il sistema stoico che il pensiero di Arcesilao dovettero, quindi, sembrare delle filosofie troppo compromesse con l'antica tradizione filosofica greca.

Seppur da una prospettiva polemica, dunque, il passo plutarco è fondamentale per ricostruire un aspetto chiave della filosofia di Arcesilao: la consuetudine che questi aveva di richiamarsi ai filosofi del passato. Secondo Plutarco, infatti:

<sup>26</sup> Cfr. *adv. Col.* 1121 E-F. Su questo passo cfr. *supra*, pp. 93-4.

<sup>27</sup> Cfr. *adv. Col.* 1121 F.

<sup>28</sup> Sempre se si accetta che Arcesilao fu nella lista degli avversari di Polistrato, come molti studiosi sostengono, tra i quali anche l'ultimo editore G. Indelli (*Polistrato. Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, cit.).

<sup>29</sup> Per l'ostilità di Timone nei confronti di Arcesilao cfr. anche DIOG. LAERT. IX, 114-5. Secondo C. LÉVY, *The New Academy and its Rivals*, cit., p. 449-50, questi passi svelerebbero il carattere elitario della filosofia di Arcesilao, e in generale dell'Accademia platonica che poteva vantarsi di essere l'unica scuola filosofica realmente ateniese.

<sup>30</sup> Cfr. *supra*, p. 79.

<sup>31</sup> Cfr. *supra*, p. 65 e nota 105.

«ὁ δὲ Ἀρκεσίλαος τοσοῦτον ἀπέδει τοῦ καινοτομίας τινὰ δόξαν ἀγαπᾶν καὶ ὑποποιεῖσθαι τι τῶν παλαιῶν ὥστε ἐγκαλεῖν τοὺς τότε σοφιστὰς ὅτι προστρίβεται Σωκράτει καὶ Πλάτῳ καὶ Παρμενίδῃ καὶ Ἡρακλείτῳ τὰ περὶ τῆς ἐποχῆς δόγματα καὶ τῆς ἀκαταληψίας οὐδὲν δεόμενοι, ἀλλὰ οἷον ἀναγωγὴν καὶ βεβαίωσιν αὐτῶν εἰς ἄνδρας ἐνδόξους ποιούμενος. ὑπὲρ μὲν οὖν τούτου Κωλώτῃ χάρις καὶ παντὶ τῷ τὸν Ἀκαδημαῖκὸν λόγον ἄνωθεν ἤκειν εἰς Ἀρκεσίλαον ἀποφαίνοντι»

«in realtà Arcesilao era tanto lontano dal bramare ad una qualche reputazione di originalità e dall'attribuirsi di soppiatto una qualche dottrina degli antichi, che i sofisti di quel tempo lo accusavano di aver attribuito a Socrate, Platone, Parmenide ed Eraclito le dottrine dell'*epoche* e dell'*akatalepsia*, non perché essi ne avessero bisogno, ma perché egli voleva dar credito e conferma alle sue teorie, facendole risalire ad uomini illustri. Per questo motivo, dunque, dobbiamo essere grati a Colote e a chiunque mostri che il ragionamento accademico giunse ad Arcesilao da una tradizione antica»<sup>32</sup>.

Il linguaggio usato da Plutarco in questo passo ha suscitato non poche perplessità, soprattutto in relazione alla locuzione τὰ περὶ τῆς ἐποχῆς δόγματα καὶ τῆς ἀκαταληψίας, che Arcesilao avrebbe attribuito anche a pensatori a lui precedente per confermare (βεβαίωσιν) la sua filosofia. Sia il termine δόγματα che il verbo βεβαιόω<sup>33</sup> richiamano, infatti, un orizzonte decisamente dogmatico e dunque non si addicono al distacco epistemologico, e conseguentemente linguistico, che Arcesilao fece proprio<sup>34</sup>. Proprio appellandosi all'assertività di questo linguaggio, alcuni studiosi hanno sostenuto che il passo in questione non possa riferirsi ad Arcesilao<sup>35</sup>; altri, invece, vi hanno letto un intento ironico da parte di Plutarco, soprattutto in considerazione della gratitudine espressa a Colote nella frase finale<sup>36</sup>. Tuttavia, la struttura del passo sembra indicare una soluzione più semplice e, al tempo stesso, efficace. Si deve, infatti, notare che Plutarco non attribuisce a se stesso, né ad Arcesilao, né a Colote la paternità della tesi secondo la quale l'accademico avrebbe addossato ai pensatori precedenti la dottrina dell'ἐποχή e

<sup>32</sup> Cfr. *adv. Col.* 1121 F-1122 A.

<sup>33</sup> Cfr. *SEXT. EMP., PH*, I 187-209.

<sup>34</sup> Cfr. *DIOG. LAERT.* IV 36, dove è detto che: «Nella conversazione quasi per un bisogno naturale, senza nessun artificio, ricorreva ai modi di dire “Affermo io” e “Con ciò non sarà d'accordo il tal dei tali” (con la menzione del nome)». Questo passo mostra chiaramente l'attenzione che Arcesilao – ben prima delle *φωναὶ* sestane – ripose nello scegliere e nell'utilizzare un linguaggio non assertivo. Come ha giustamente affermato A.M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, cit., p. 152: «con queste espressioni Arcesilao voleva intendere che egli faceva affermazioni perché era costretto da un bisogno naturale, ma che egli non attribuiva alle sue parole alcuna certezza». Su questo passo cfr. anche *infra*, p. 203 e n. 149.

<sup>35</sup> Cfr. M. BONAZZI, *Academici e Platonici*, cit., p. 222: «se le tesi di Arcesilao si riconnettono a quelle degli antichi e la filosofia degli antichi non prevede *akatalepsia* ed *epoche*, bisognerà dedurre che queste sue dottrine non valgono in modo assoluto, ma in relazione al recupero della filosofia degli antichi».

<sup>36</sup> Cfr. J. OPSOMER, *In Search of the Truth*, cit., p. 171 n. 205: «Plutarch's ironical expression of gratitude towards Colotes in *Adv. Col.* 1122 A [...] merely proves that Plutarch defended the thesis [*scil.* dell'unità dell'Accademia], not that Arcesilaus already did». Ma *contra* cfr. A.M. IOPPOLO, *La posizione di Plutarco nei confronti dello scetticismo*, cit., p. 302, secondo la quale giustamente questo passo «non può essere interpretato in senso ironico [...] – quasi ad attenuare la continuità stabilita da Arcesilao tra la sua filosofia e la tradizione socratico-platonica – ma è volto semmai a sottolinearla».

dell'ἀκαταληψία al fine di rinsaldare la propria filosofia. Al contrario, questa tesi è attribuita ad alcuni pensatori, che Plutarco chiama genericamente e dispregiativamente sofisti<sup>37</sup>, i quali si infastidirono per l'atteggiamento tenuto da Arcesilao, esattamente come successo a Colote. Ma, mentre Colote si infastidì perché a suo avviso Arcesilao voleva ingiustamente far credere al volgo di possedere una propria posizione filosofica, i sofisti invece si infastidirono perché questi tentava di dar lustro alla propria filosofia, facendola derivare da una prestigiosa tradizione. Dunque, sono i «sofisti di quel tempo» ad aver accusato Arcesilao di aver dei δόγματα e di volerli addossare anche ai suoi illustri predecessori per dar credito alle sue teorie; e sono ancora «sofisti di quel tempo» ad aver scelto questi termini assertivi, verosimilmente per ritorcerli maliziosamente contro lo scettico Arcesilao. La terminologia dogmatica di tale passo è, dunque, motivata dal contesto fortemente polemico e infatti, quando è Plutarco stesso a riferirsi alle tesi di Arcesilao, egli non usa più il termine δόγματα ma più correttamente l'espressione τὸν Ἀκαδημαϊκὸν λόγον<sup>38</sup>.

Nell'*adv. Col.*, dunque, l'appello ai filosofi del passato è presentato a partire da un contesto polemico. Tuttavia, ciò non deve indurre a dubitare che Arcesilao si richiamò realmente alla tradizione a lui precedente. Non solo perché, se così non fosse, l'accusa dei sofisti non coglierebbe un tema molto caro ad Arcesilao e perciò non sarebbe incisiva; ma anche perché Plutarco non è l'unica fonte a testimoniare questo aspetto della filosofia dell'accademico. Anche Cicerone, infatti, lo ricorda sia nel *Varro*:

«cum Zenone, [...], Arcesilaus sibi omne certamen instituit, non pertinacia aut studio vincendi, ut mihi quidam videtur, sed earum rerum obscuritate, quae ad

---

<sup>37</sup> Gli studiosi non concordano circa l'identità di tali sofisti. E. Bignone propose di identificarli con Teodoro l'Ateo e Bione di Boristene e la sua ipotesi fu accolta da J. Glucker (rispettivamente *L'Aristotele perduto*, cit., p. 42 n. 90 e *Antiochus*, cit., p. 36 n. 85). Al contrario P. COUISSIN, *Le Stoïcisme de la Nouvelle Académie*, cit., riteneva che essi devono essere identificati con gli Stoici (p. 61 n. 36). A mio avviso, come correttamente già sostenuto da A.M. IOPPOLO, *La posizione di Plutarco*, cit., p. 291 n. 10, non è da escludere che Plutarco in questo passo usi il termine sofista in un significato piuttosto ampio, richiamando la valenza negativa di tale epiteto. Alle occorrenze riportate da A.M. Ioppolo, si può aggiungere anche un interessante passo parallelo plutarco: al cap. XIII dell'*an seni respublica gerendae sit* Plutarco riporta le vicende di un altro accademico, Eschine, anch'esso accusato da *alcuni sofisti* suoi contemporanei di aderire allo scetticismo accademico (su questo passo cfr. *supra*, p. 158).

<sup>38</sup> Personalmente, quindi, interpreto questo slittamento terminologico in un senso lievemente diverso da quello proposto da P. Donini. Secondo quest'ultimo, infatti, Plutarco avrebbe cambiato termini «in modo da non implicare necessariamente l'attribuzione delle dottrine appena riconosciute come proprietà di Arcesilao (la sospensione dell'assenso, l'incomprensibilità di tutte le cose) tali e quali a ciascuno dei suoi pretesi precursori e garanti: la formulazione adottata è tale da poter implicare anche soltanto che dagli antichi ad Arcesilao era giunto un generico suggerimento, un'indicazione di metodo, non quelle precise dottrine» (P. DONINI, *L'eredità accademica e i fondamenti del platonismo in Plutarco*, cit., p. 268). Concordo sul fatto che dagli antichi Arcesilao ereditò soprattutto un'indicazione di metodo; al tempo stesso, però, non credo che l'*akatalepsia* e l'*epoche* si possano considerare dottrine di Arcesilao e ritengo, inoltre, che lo stesso Plutarco, conoscendo bene lo scetticismo radicale professato dall'accademico, avrebbe avuto difficoltà a definirle come tali.

confessionem ignorationis adduxerant Socraten ut iam ante Socraten Democritum, Anaxagoran, Empedoclen, omnis paene veteres, qui nihil conosci, nihil percipi, nihil sciri posse dixerunt»

«Arcesilao si accettò l'onere di una lotta totale contro Zenone, non per partito preso né per desiderio di vincere, [...], ma per l'oscurità stessa di quelle cose che avevano indotto Socrate a far professione di ignoranza e che, già prima di Socrate, vi avevano indotto Democrito, Anassagora, Empedocle e quasi tutti gli antichi»<sup>39</sup>;

sia nel *Lucullus*, in questo caso però a partire dalla posizione polemica di Lucullo secondo il quale:

«similiter vos, cum perturbare, ut illi rem publicam, sic vos philosophiam bene iam constitutam velitis, Empedoclen, Anaxagoran, Democritum, Parmeniden, Xenophanen, Platonem etiam et Socraten profertis»

«allo stesso modo voi, con l'intento di imbrogliare le acque di una filosofia ormai ben consolidata, come quelli imbrogliarono le acque della politica, tirate in ballo Empedocle, Anassagora, Democrito, Parmenide, Senofane e, persino, Platone e Socrate»<sup>40</sup>.

I passi ciceroniani ribadiscono l'affidabilità della testimonianza plutarchea e assicurano così che Arcesilao amò realmente richiamarsi ai filosofi del passato. E, soprattutto dal prosieguo del passo del *Varro*, si evince chiaramente il motivo per cui questo tema fu particolarmente caro all'accademico. Scrive, infatti, Cicerone che:

«omnis paene veteres [...] nihil conosci, nihil percipi, nihil sciri posse dixerunt, angustus sensus, imbecillos animos, brevita curricula vitae, et, ut Democritus, in profundo veritatem esse demersam, opinionibus et institutis omnia teneri, nihil veritati delinqui, deinceps omnia tenebris circumfusa esse dixerunt»

«quasi tutti gli antichi [...] sostennero l'impossibilità di conoscere, di percepire, e di sapere cosa alcuna e misero in rilievo i ristretti limiti dei sensi, la debolezza dell'anima, la brevità del corso della vita e, come ebbe a dire Democrito, il fatto che “la verità è immersa nel profondo degli abissi”, che tutto è in balia di opinioni e pregiudizi, che nessun ruolo è lasciato alla verità e che tutte le cose, l'una dopo l'altra, sono cosparse di tenebre»<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> CIC., *Varro* 44 (traduzione di A. RUSSO, *Scettici antichi*, cit.). J.M. Cooper, commentando questi paragrafi del *Varro*, afferma in maniera assolutamente non condivisibile, che: «it seems clear that Arcesilaus cannot deserve the title of skeptic (σkeptικός), if that is understood as one who inquires about everything and keeps on inquiring, without reaching a conclusion, one way or another, on any question inquired into. Arcesilaus has inquired into the possibility of knowledge, and he has concluded that none is possible for a human being (So the question is settled: it is not something open that is still being inquired into) [...]. So in Cicero's account in *Ac. I.* 43-46, Arcesilaus is no skeptic» (J.M., COOPER, *Arcesilaus: Socratic and Skeptic*, cit., p. 87).

<sup>40</sup> Cfr. CIC., *Lucullus* 14 (traduzione di A. RUSSO, *Scettici antichi*, cit.). Cfr. anche la risposta ciceroniana in *Luc.* 72-7. È interessante notare che, sempre nel *Lucullus* (§15), l'accusa di non dire nulla di nuovo è impugnata da Arcesilao contro Zenone: Arcesilao e Colote avrebbero così sostenuto almeno una tesi in comune.

<sup>41</sup> CIC., *Varro* 44.

Dunque, nelle filosofie dei Presocratici, così come in quelle di Socrate e Platone, Arcesilao ritrovava alcune tematiche – quali quella dell'inattingibilità di un sapere pieno, della fallibilità dei sensi e dell'oscurità della natura – che potevano essere declinate scetticamente. Tuttavia, pur richiamandosi a tali affinità tematiche, Arcesilao era comunque consapevole del fatto che nessun pensatore greco prima di lui aveva elaborato una forma rigorosa di scetticismo<sup>42</sup>. Da tali pensatori, dunque, egli poteva ereditare un indicazione di metodo, un invito a essere prudente e ad analizzare a fondo le questioni oscure, più che delle singole dottrine<sup>43</sup>. D'altronde, lo scetticismo rigoroso di Arcesilao non gli avrebbe consentito di assumere positivamente tali dottrine; esse, quindi, possono essere considerate al massimo delle premesse per la sua ἐποχὴ περὶ πάντων, ma non delle tesi positive su cui fondare la sua filosofia. Paradigmatico, da questo punto di vista, è il caso dell'ignoranza socratica. In tutta probabilità, essa è la tesi tra quelle elaborate da pensatori a lui precedenti che Arcesilao apprezzava di più, sia per il contenuto che per il suo sostenitore. Tuttavia, egli decise di abbandonare anche questa eredità socratica, in quanto assumere positivamente “il sapere di non sapere” avrebbe contraddetto la sua rigorosa posizione scettica e fatto ricadere la sua filosofia in una forma di dogmatismo negativo<sup>44</sup>. A maggior ragione tutte le altre antiche dottrine, che pur potevano essere interpretate scetticamente, furono considerate da Arcesilao solo delle tesi funzionali alla sua ἐποχὴ περὶ πάντων, ma non coincidenti con il contenuto di quest'ultima.

Questa non fu l'unica ragione per cui Arcesilao si richiamò ai pensatori antichi. Considerato infatti che egli giungeva alla sospensione del giudizio anche a partire dalla constatazione dell'ἰσοσθένεια tra due tesi contrasti<sup>45</sup>, appellarsi ai filosofi del passato

---

<sup>42</sup> Come giustamente sostenuto da C. Brittain e J. Palmer nel loro eccellente studio su tale questione: «there is general agreement that none of the early Greek philosophers subscribed to the radical form of scepticism promoted by Arcesilaus. *The Academic also agreed about this*, which makes it all the more interesting that they should have used the Presocratics in articulating their own sceptical stance» (C. BRITAIN-J. PALMER, *The New Academy's Appeal to the Presocratics*, in «Phronesis» XLVI (2001), pp. 38-72; p. 39, corsivo mio). Cfr. anche H. THORSRUD, *Arcesilaus and Carneades*, in R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, cit., pp. 58-80: «There is no reason to suppose Arcesilaus thought there was a common sceptical argument endorsed by all of the Presocratics. The important point is that, for a variety of reasons, they maintained that appearances are not reliable guides to reality» (p. 59). Cfr. anche M.-K. LEE, *Antecedents in early Greek philosophy*, in R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, pp. 13-35; e più in generale, per l'attitudine dei filosofi di guardare alla tradizione del passato, cfr. G. CAMBIANO, *La filosofia in Grecia e a Roma*, Roma-Bari 1983, specialmente il capitolo significativamente intitolato “I filosofi e l'uso del passato”, pp. 97-144.

<sup>43</sup> Cfr. C. LÉVY, *La Nouvelle Académie a-t-elle été antiplatonicienne?*, cit., p. 147: «Il nous semble, en effet, qu'en associant dans une même inspiration des philosophes dont il ne pouvait pas ignorer les différences, Arcésilaus exaltait une ‘ancienne’ manière de philosopher».

<sup>44</sup> Cfr. CIC., *Varro* 45: «Pertanto Arcesilao sosteneva l'impossibilità di qualsiasi conoscenza, persino di quella che Socrate aveva riservato a se stesso, ossia il ‘sapere di non sapere nulla’». Cfr. A.M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, cit., pp. 50-4; e M. BURNYEAT, *Antipater and Self-refutation*, cit., specialmente p. 295 e sgg.

<sup>45</sup> Cfr. CIC., *Varro* 45: «poiché sullo stesso argomento si venivano a scoprire ragioni equipollenti nelle tesi contrarie, più agevolmente da una parte e dall'altra si giungeva alla sospensione dell'assenso». Cfr. anche

poteva essere utile per arricchire il suo arsenale argomentativo. Arcesilao poteva così attingere alle tesi degli antichi proprio per contrapporre tra loro le soluzioni differenti che essi elaborarono sulla medesima questione: in base a cosa sceglierne una piuttosto che un'altra, una volta appurato che sono tutte ugualmente sostenibili e che la loro paternità è ugualmente autorevole? Anche la διαφωνία tra due posizioni filosofiche del passato confermava, dunque, la necessità di sospendere il giudizio. È interessante notare che questa strategia dialettica fu ripresa da Carneade: anche quest'ultimo, infatti, utilizzò argomenti elaborati da pensatori a lui precedenti per opporli ad altri argomenti, tanto antichi quanto più recenti. Tuttavia, al contrario di Arcesilao che – come visto – si richiamò ai pensatori del passato anche al fine di presentarsi come l'erede legittimo di una prestigiosa tradizione filosofica, Carneade sfruttò questo tema solamente per scopi dialettici, senza caricarlo di ulteriori significativi filosofici. Questo perché, come giustamente sostenuto da M. Schofield, «the framework of Carneades' thought is entirely Hellenistic: the major presences in his philosophizing are Epicurus, Chrysippus and Arcesilaus. We get non sense, as we do with Arcesilaus, of someone standing on the shoulders of Socrates and Plato»<sup>46</sup>.

Proprio questa differenza tra i due più importanti scolarchi dell'Accademia scettica aiuta a comprendere il significato forse più profondo dell'appello di Arcesilao ai filosofi del passato. Attraverso tale appello, infatti, Arcesilao volle riscrivere una sua peculiare storia della filosofia, all'interno della quale le altrui tradizioni filosofiche sono valutate a seconda della loro affinità con la posizione scettica. Come correttamente messo in luce da C. Brittain e J. Palmer, infatti, si riscontra un'evoluzione dallo scetticismo dogmatico dei Presocratici, allo scetticismo più riflessivo e autoconsapevole di Socrate e Platone, fino allo scetticismo radicale di Arcesilao stesso: «This allows us to make better sense of the general claim involved in the Academics' appeal to the Presocratics: *far from being an implausible claim of identity, it is measured and respectable view of the history of philosophy given explicitly in Academica I 44-45*»<sup>47</sup>. Per Arcesilao, dunque, appellarsi ai filosofi del passato rappresentava anche un modo per inserire se stesso all'interno di una

---

NUMEN. ap. EUSEB. *preap. evang.* XIV 4,15 e DIOG. LAERT. IV, 28. Su questa questione cfr. A.M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, cit., pp. 54-6.

<sup>46</sup> Cfr. M. SCHOFIELD, *Academic Epistemology*, in K. ALGRA-J. BARNES-J. MANSFELD-M. SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, cit., pp. 323-51; p. 351.

<sup>47</sup> C. BRITTAIN-J. PALMER, *The New Academy's Appeal to the Presocratics*, cit., p. 50 (corsivo mio). Cfr. anche J. WARREN, *Socratic Scepticism in Plutarch's 'Adversus Colotem'*, cit., pp. 335-6, secondo il quale Varro 44-45: «constructs a three-stage model of previous sceptical history, beginning with the ancients – the “Presocratics” – who offered dogmatic statements of various sorts about the impossibility of knowledge, and moving on to Socrates who confessed that he knew only that he knew nothing. Arcesilaus then sets in place a more reflexive scepticism».

tradizione di pensiero e, contemporaneamente, per presentarsi come il suo completamento e compimento perfetto. Ciò è particolarmente significativo in quanto Colote nel suo  $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$  τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστι condusse un'operazione analoga a questa. Anche l'epicureo, infatti, elaborò una propria storia della filosofia, costruita però a partire da due criteri nettamente differenti: l'accettazione dell'evidenza sensibile e la conseguente possibilità di mettere in pratica i dettami filosofici, ossia di agire coerentemente con i propri principi<sup>48</sup>. Anche Colote giudicò le altre filosofie alla luce di questa nuova prospettiva storiografica; ma, al contrario di Arcesilao, egli non ravvisò un progressivo avvicinamento alla forma perfetta di filosofia, rappresentata ovviamente dall'Epicureismo. Da questo punto di vista, l'intento di Colote fu dunque più apologetico di quello di Arcesilao: difendere l'Epicureismo, la sua preferibilità tanto teoretica quanto etica, *a discapito* di tutte le altre filosofie. Se, quindi, Arcesilao voleva presentarsi come l'erede di una tradizione che sentiva profondamente greca, Colote, al contrario, volle presentare se stesso e l'Epicureismo come una nuova tradizione filosofica.

Tanto l'appropriazione della filosofia del passato da parte di Arcesilao quanto l'esclusione categorica di quest'ultima da parte di Colote non furono, dunque, operazioni neutrali. Al contrario esse rivelano precise strategie filosofiche, in quanto – come si è già avuto modo di constatare<sup>49</sup> – l'affermazione e la supremazia di una scuola filosofica si costruivano anche a partire dalle alleanze, o dalle rivalità, che essa sceglieva di istituire con la tradizione precedente. E da questo punto di vista l'elenco dei filosofi ai quali Arcesilao si richiamava non è certo casuale. È noto, infatti, che la disputa tra Arcesilao e Zenone riguardò anche la diversa interpretazione che essi fornirono del magistero socratico<sup>50</sup>. Sebbene entrambi rivendicarono la paternità socratica delle loro filosofie, Zenone – che non a caso si era convertito alla filosofia dopo la lettura dei *Memorabili* di Senofonte<sup>51</sup> – rilaborò le tesi di Socrate alla luce di un rigido dogmatismo, mentre Arcesilao ne accentuò

---

<sup>48</sup> Cfr. *supra*, pp. 76-80.

<sup>49</sup> Cfr. *supra*, p. 75.

<sup>50</sup> Cfr. A.M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, cit., p. 52: «Se dunque Arcesilao pose l'accento sul collegamento della sua dottrina con quella socratica, ciò è dovuto principalmente al fatto che Zenone pretendeva di sottrargli tale eredità, appropriandosene»; e M. BONAZZI, *Academici e Platonici*, cit., p. 124: «in questo contesto storico-filosofico diventa chiaro che la difesa del Socrate aporetico dei dialoghi non è fine a se stessa, ma costituisce una mossa per contrastare le pretese degli avversari, gli Stoici *in primis*, a loro volta impegnati a rivendicare il magistero socratico: il contrasto fra le diverse scuole ellenistiche non si esplica soltanto nella discussione di problemi filosofici, ma tocca anche questioni storiografiche». Cfr. anche A.A. LONG, *Stoa and Sceptical Academy: Origins and Growth of a Tradition*, in «Liverpool Classical Monthly» v. 8 (1980), pp. 161-74.

<sup>51</sup> Cfr. DIOG. LAERT. VII 2 e 31. È importante ricordare che il Socrate di Senofonte, al contrario di quello platonico, non fa mai professione di ignoranza (cfr. *supra*, p. 106 e n. 309). Anche questo fu uno dei motivi per cui Zenone scelse di richiamarsi al Socrate senofonteo. Per l'appropriazione stoica dell'eredità socratica cfr. G. STRIKER, *Plato's Socrates and the Stoics*, in P. VANDER WAERDT (ed.), *The Socratic Movement*, cit., pp. 241-51.

gli aspetti aporetici. Se, dunque, per Zenone l'*elenchos* era l'aspetto meno importante del pensiero di Socrate, in quanto scopo della filosofia non era liberare l'anima dalle false opinioni ma sostituire ad esse la vera conoscenza; per Arcesilao, invece, proprio l'*elenchos*, la ricerca continua e la professione di ignoranza rappresentavano il significato più profondo dell'insegnamento socratico<sup>52</sup>. È evidente, dunque, che la presenza di Socrate nella lista dei filosofi ai quali Arcesilao si richiamava si giustifica anche a partire da ragioni storiografiche, ossia dal tentativo da parte dell'accademico di appropriarsi dell'eredità socratica presentandosi come il suo unico erede legittimo. Un discorso analogo si può fare anche nel caso di Platone. Arcesilao, infatti, era stato eletto scolarca dell'Accademia e poteva dunque legittimamente sentirsi l'erede della tradizione platonica<sup>53</sup>. Da Diogene Laerzio, inoltre, sappiamo che egli era un vero ammiratore di Platone, di cui possedeva una copia delle opere<sup>54</sup>. Verosimilmente, oltre ad apprezzare il metodo aporetico che caratterizza molti dialoghi platonici, Arcesilao tentò di interpretare scetticamente il pensiero platonico, appellandosi tanto a dialoghi come il *Teeteto* o il *Parmenide*, in cui Platone sembrava aver svalutato le pretese epistemiche della conoscenza doxastica e dunque messo in discussione le capacità della mente umana di conoscere la verità<sup>55</sup>; quanto a dialoghi come l'*Apologia* in cui Platone aveva dato voce all'ideale della ricerca perpetua<sup>56</sup>. L'interpretazione scettica che Arcesilao diede del pensiero platonico si evince chiaramente da due passi ciceroniani. In *de oratore* III 67 Cicerone ricorda che:

---

<sup>52</sup> Su questo argomento cfr. G. CALOGERO, *Socratismo e scetticismo nel pensiero antico*, in G. GIANNANTONI (a cura di), *Lo scetticismo antico*, cit., pp. 35-46; A.M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, cit., pp. 50-3; EAD., *Socrate nelle tradizioni accademico-scettica e pirroniana*, cit; A.A. LONG, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, cit; e le conclusioni non condivisibili di C.J. SHIELDS (*Socrates among the Sceptics*, in P. VANDER WAERDT (ed.), *The Socratic Movement*, cit., pp. 341-66), tese a sottostimare l'influsso socratico sulla filosofia di Arcesilao.

<sup>53</sup> Come giustamente sottolinea A.A. LONG, *Diogenes Laertius. Life of Arcesilaus*, cit., p. 441: «We should also remember that Arcesilaus won the headship of the Academy over the older Socratides, who withdrew in his favour. As time went, Arcesilaus appeared to be someone who had introduced a revolution in the Academy, and his originality should not be doubted. *But there may have been more continuity with his Academic colleagues than appears from our record*» (corsivo mio). Cfr. anche R.J. HANKINSON, *The Sceptics*, London-New York 1995, p. 75.

<sup>54</sup> Cfr. DIOG. LAERT. IV, 32.

<sup>55</sup> Come sostenuto da L. CREDARO, *Lo scetticismo degli Accademici*, Milano 1985<sup>2</sup> II, p. 275 e sgg.; e da H.J. KRÄMER, *Platonismus und Hellenistische Philosophie*, Berlin-New York 1971, p. 50 e sgg. Per l'interpretazione scettica di Platone cfr. anche alcuni lavori di J. Annas, tra cui: *The Heirs of Socrates*, in «Phronesis» XXXIII (1988), pp. 100-12; *Platon le Sceptique*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» II (1990), pp. 267-91 (rist. come *Plato the Skeptic*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy» suppl. vol. 1992, pp. 43-72 e in P. VANDER WAERDT (ed.), *The Socratic Movement*, cit., pp. 309-40).

<sup>56</sup> Come sostenuto giustamente da F. Trabattoni, infatti, «l'ultima frase dell'*Apologia* è una sorta di professione di ἐποχή: Socrate va a morire, i suoi giudici a vivere; quale delle due è la sorte migliore nessuno lo sa, tranne il dio» (F. TRABATTONI, *Arcesilao platonico?*, in M. BONAZZI-V. CELLUPRICA (a cura di), *L'eredità platonica*, cit., pp. 13-50, p. 46).



«Arcesilas primum, qui Polemonem audierat, ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime arripuit, nihil esse certi, quod aut sensibus aut animo percipi possit»

«Arcesilao, invece, per la prima volta – egli che pur aveva ascoltato direttamente Polemone – dai libri di Platone, che hanno tanta varietà tra loro, e dalle conversazioni socratiche colse soprattutto questo: che non c'è nulla di certo che possa essere recepito o dai sensi o dall'anima»;

e soprattutto in *Varro* 46 Cicerone sostiene che l'Accademia Nuova:

«vetus videtur, si quidem Platonem ex illa vetere numeramus, cuius in libris nihil affirmatur et in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur»

«sembra antica, se, almeno, in quella Antica dobbiamo annoverare Platone, nei cui libri non si fa alcuna affermazione e si fanno molte discussioni 'in un senso e nell'altro', si continua ad indagare su ogni cosa e nulla viene detto con certezza»<sup>57</sup>.

Sebbene una tale lettura rigorosamente scettica era evidentemente più problematica per quei dialoghi in cui Platone aveva fatto affermazioni positive, Arcesilao poteva comunque interpretare tali affermazioni non come dottrine dogmatiche ma come dei semplici *euloga*; o ancora poteva sottolineare le espressioni dubitative che Platone aveva usato per avanzare queste tesi<sup>58</sup>. Come noto, l'interpretazione aporetica della filosofia platonica ideata da Arcesilao fu poi accolta da tutta l'Accademia scettica<sup>59</sup> ed è testimoniata ancora secoli dopo da Sesto Empirico in *PH* I 222<sup>60</sup>. Ma, considerando che anche questa interpretazione fu combattuta dalla scuola stoica<sup>61</sup>, l'inclusione di Platone

<sup>57</sup> Traduzioni di A. RUSSO, *op. cit.* Per un commento a questi passi cfr. J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, cit., p. 37 e sgg.; e A.M. IOPPOLO, *Opinione e Scienza*, cit., p. 44 e sgg. Più in generale sullo "scetticismo" di Platone cfr. EAD., *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, cit., pp. 52-74.

<sup>58</sup> Cfr. J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, cit., p. 41 e sgg. D'altronde, come giustamente sostenuto da C. Lévy, «Arcésilas revendiquait beaucoup plus une fidélité d'inspiration à Platon qu'une véritable orthodoxie» (*La Nouvelle Académie a-t-elle été antiplatonicienne?*, cit., p. 145).

<sup>59</sup> Cfr. M. BONAZZI, *Academici e Platonic*, cit., p. 128: «il caso di Platone è esemplare: nonostante le differenze che distinguono gli scetticismi dell'Accademia ellenistica, nel caso del filosofo ateniese si assiste infatti ad una convergenza di interpretazioni da diversi punti di vista, da Clitomaco e Arcesilao ai più moderati Metrodoro e Filone: tutti gli indirizzi dell'Accademia convergono nell'interpretazione di un Platone sostenitore della tesi dell'*akatalepsia*, secondo cui è impossibile pervenire ad una conoscenza stabile e sicura».

<sup>60</sup> Su questa fondamentale testimonianza sestana e sul dibattito tanto filologico quanto interpretativo che essa ha suscitato cfr. A.M. IOPPOLO, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, cit., pp. 52-74.

<sup>61</sup> Sull'influsso della filosofia platonica nello Stoicismo cfr. H.J. KRÄMER, *Platonismus und Hellenistische Philosophie*, cit., 108-31; A.A. LONG, *Zeno's Epistemology and Plato's 'Theaetetus'*, in T. SCALTSAS-A.S. MASON, *The Philosophy of Zeno: Zeno of Citium and his Legacy*, Larnaca 2002, pp. 113-31 (rist. in ID., *From Epicurus to Epictetus*, cit., pp. 223-35); e G. STRIKER, *Plato's Socrates and the Stoics*, in P. VANDER WAERDT (ed.), *The Socratic Movement*, cit., pp. 241-51 (rist. in EAD., *Essays on Hellenistic and Ethics*, cit., pp. 316-24).

nella lista di filosofi ai quali Arcesilao amava richiamarsi si giustifica, esattamente come quella di Socrate, sia per ragioni storiografiche che per ragioni filosofiche.

Infine, oltre alle presenze di Socrate e Platone è da notare un'assenza significativa: nelle liste dei predecessori dello scetticismo di Arcesilao non compare, infatti, il nome di Pirrone e la sua assenza è particolarmente emblematica, non solo perché Pirrone aveva adottato, prima ancora di Arcesilao, una condotta di vita esente da opinioni, ma anche perché alcuni pensatori avevano accusato Arcesilao di aver plagiato la filosofia pirroniana e di essersene indebitamente appropriato. A tal proposito, basti ricordare il famoso verso parodistico creato da Aristone di Chio per descrivere le componenti del pensiero di Arcesilao, che recita: «Davanti Platone, dietro Pirrone, in mezzo Diodoro»; o ancora la maliziosa insinuazione di Timone di Fliunte, secondo la quale Arcesilao si serviva dell'eristica di Menedemo, della dialettica di Diodoro e della filosofia di Pirrone<sup>62</sup>. Tuttavia, queste accuse sono del tutto inattendibili e sono smentite proprio dal fatto che Pirrone non compare *mai* nell'elenco dei possibili antecedenti dello scetticismo di Arcesilao, *né* in quello plutarcheo, *né* in quelli ciceroniani. Considerato che questi elenchi, come appena visto, rispondono anche a logiche storiografiche e di appropriazione filosofica, l'assenza di Pirrone dimostra dunque che Arcesilao non si volle richiamare alla filosofia pirroniana e questo semplicemente perché non vi si riconosceva e non, come invece hanno sostenuto alcuni studiosi, per tacere e nascondere il suo debito nei confronti della filosofia pirroniana<sup>63</sup>. Contro quest'ultima ipotesi, infatti, si possono riportare diverse considerazioni. Innanzitutto, è importante notare che l'accusa di plagio della filosofia pirroniana fu rivolta contro Arcesilao sempre da fonti a lui dichiaratamente ostili ed è dunque almeno legittimo dubitare della buona fede di tali fonti<sup>64</sup>. Seppur per motivi diversi, sia Aristone che Timone erano infatti interessati ad accentuare una possibile componente

---

<sup>62</sup> Cfr. DIOG. LAERT. IV 33 (*Phyrrō* T. 32 DECLEVA CAIZZI): «Tuttavia, secondo l'opinione di altri, fu anche emulo di Pirrone. Si dedicò anche allo studio della dialettica, seguendo il metodo della scuola di Eretria. È per questo che Aristone diceva di lui: "Davanti Platone, dietro Pirrone, in mezzo Diodoro". E Timone così dice di lui: "Con Menedemo sotto il petto a guisa di piombo, correrà verso Pirrone – tutta carne – o verso Diodoro". E dopo un po' lo fa parlare così: "Andrò a nuoto da Pirrone o dal tortuoso Diodoro"». R. Hankinson ha proposto un'interpretazione di tale passo assolutamente non condivisibile, secondo la quale esso dimostrerebbe che: «Arcesilaus was clearly something of an eclectic. Plato provides the front to his philosophizing, but his actual method derives from Megarian and the Eretrian dialectic, while Pyrrho provides the philosophical thrust» (*The Sceptics*, cit., p. 75). Cfr. anche SEXT. EMP., *PH* I 234 e NUMEN. *ap.* EUSEB., *praep. evang.* XIV 5, 13 (*Phyrrō* T. 33 DECLEVA CAIZZI). Per un'analisi di questi passi in riferimento alla filosofia pirroniana cfr. F. DECLEVA CAIZZI (a cura di), *Pirrone. Testimonianze*, cit., pp. 186-91; e R. BETT, *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, Oxford 2000, pp. 190-1.

<sup>63</sup> Cfr. D.N. SEDLEY, *The Motivation of Greek Skepticism*, cit., p. 16: «Arcesilaus had a political motive for keeping skepticism within the Academy family, and his silence about Pyrrho's contribution may now appear in a less innocent way. It was in all probability Pyrrho's example that set him on his skeptical path, but political considerations deterred him from exploiting its considerable propaganda value».

<sup>64</sup> Cfr. E. SPINELLI, *Scetticismi antichi a confronto*, cit., specialmente p. 314 e sgg.

filosofica pirroniana nel pensiero di Arcesilao: Aristone perché, da stoico, poteva così mostrare che lo scetticismo di Arcesilao non aveva un'origine socratica, bensì derivava principalmente da Pirrone<sup>65</sup>; e Timone perché, al contrario di Aristone, voleva difendere l'unicità dell'insegnamento del suo maestro, che sentiva minacciata dalla presenza di un filosofo che, pur essendo scettico, non si richiamava direttamente a esso<sup>66</sup>. In secondo luogo, non va dimenticato che già nella tradizione immediatamente successiva a Pirrone emersero diverse letture della filosofia pirroniana: quella di Aristone e Timone, improntata a un'interpretazione scettica, fu dunque solamente una di queste letture e nulla assicura che Arcesilao condivise la loro stessa interpretazione<sup>67</sup>. E infine, come giustamente sostenuto da A.M. Ioppolo, se anche ci fu una qualche affinità di Arcesilao con Pirrone che l'accademico voleva nascondere, essa «non dovette essere così evidente, se l'accusa di essere un pirroniano non si rintraccia né nella polemica stoica immediata, per es. in quella di Crisippo, né in quella successiva tra Antioco e Filone»<sup>68</sup>. È dunque del tutto condivisibile l'affermazione di V. Brochard, secondo la quale «Lés germes de scepticisme contenus dans la philosophie de Socrate et de Platon ont, en se développant, produit la Nouvelle Académie. Si Pyrrhon n'eût pas existé, la Nouvelle Académie aurait été à peu près ce qu'elle a été»<sup>69</sup>: lo scetticismo di Arcesilao, infatti, nacque dalla reinterpretazione

<sup>65</sup> Cfr. A.M. IOPPOLO, *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*, Napoli 1980, p. 28: ««la testimonianza parodistica di Aristone vuole piuttosto significare che Arcesilao apertamente, ἀντικρύς, era Platonico, in quanto capo dell'Accademia, ma in sostanza esprimeva dottrine gnoseologiche ben diverse. Da questo punto di vista la testimonianza di Aristone avrebbe il significato esattamente opposto a quello che vorrebbe attribuirle Sesto».

<sup>66</sup> La preoccupazione di Timone di rivendicare al solo Pirrone la nascita dello scetticismo è evidente nella testimonianza di Ascanio-Ecateo riportata in Diogene Laerzio (IX, 61), nella quale si attribuisce a Pirrone τὸ τῆς ἀκαταληψίας καὶ ἐποχῆς εἶδος (su questo passo cfr. F. DECLEVA CAIZZI, *Prolegomeni ad una raccolta delle fonti relative a Pirrone di Elide*, in G. GIANNANTONI (a cura di), *Lo scetticismo antico*, cit., pp. 93-128; specialmente pp. 116-8). Sul ruolo avuto da Timone per la "creazione" del Pirrone scettico cfr. il primo capitolo della monografia di R. Bett, significativamente intitolato 'Pyrrho the Non-Sceptic'; e alcuni studi di J. Brunschwig, tra cui mi limito a rimandare a J. BRUNSCHWIG, *Once again on Eusebius on Aristocles on Timon on Pyrrho*, in ID., *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1994, pp. 190-211; ID., *Introduction: the beginnings of Hellenistic epistemology*, in K. ALGRA-J. BARNES-J. MANSFELD-M. SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, cit., pp. 229-59 (specialmente pp. 241-51). Contra cfr. M. CONCHE, *Pyrrhon ou l'apparence*, Villers-sur-Mar 1973, che ha cercato di rinnovare l'immagine di un Pirrone neopirroniano. Infine, per una panoramica sulla filosofia di Pirrone cfr. almeno G. REALE, *Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide*, in G. GIANNANTONI (a cura di), *Lo scetticismo antico*, cit., pp. 243-336; e il più recente contributo di S.H. SVAVARSSON, *Pyrrho and early Pyrrhonism*, in R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, cit., pp. 36-57.

<sup>67</sup> Cfr. G.A. FERRARI, *L'immagine dell'equilibrio*, in G. GIANNANTONI (a cura di), *Lo scetticismo antico*, cit., pp. 337-70: «a pochi anni dalla morte, dunque, Pirrone era già divenuto un'entità sfuggente, plurima e indecidibile [...]; già allora non c'era modo di verificare l'attendibilità delle varie immagini» (p. 341). Come è noto, questa ambiguità aumentò col passare degli anni, tanto che Pirrone fu indiscriminatamente considerato o un filosofo moralista o il paladino dello scetticismo.

<sup>68</sup> Cfr. A.M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, cit., p. 39.

<sup>69</sup> Cfr. V. BROCHARD, *Les Sceptiques grecs*, Paris 1887, 1932<sup>2</sup>, p. 97.

in chiave aporetica della filosofia socratica e platonica e non fu influenzato, se non in minima parte, dal pensiero di Pirrone<sup>70</sup>.

Secondo alcuni studiosi il fatto che la testimonianza su Arcesilao inizi proprio con questo appello ai filosofi del passato e che l'elenco di questi ultimi corrisponda, con qualche lieve differenza, a quello seguito da Colote nel suo libello dimostrerebbe che Arcesilao fu l'unico vero bersaglio di Colote e che quest'ultimo attaccò tutti gli altri filosofi solamente perché essi furono considerati da Arcesilao dei predecessori del suo scetticismo<sup>71</sup>. Tuttavia, diverse considerazioni contraddicono tale ipotesi<sup>72</sup>. Innanzitutto, deve essere notato che la lista dei filosofi attaccati nell'opera colotea non corrisponde esattamente a nessuna lista di predecessori di Arcesilao riportataci dalle fonti: nel *Varro*, ad esempio, compare Anassagora (che è assente nella lista di Colote) e manca invece un accenno a Stilpone e ai Cirenaici. Colote, quindi, scelse di attaccare almeno questi filosofi per motivi indipendenti da Arcesilao. È, infatti, decisamente improbabile che l'accademico considerò dei filosofi a lui contemporanei come delle *autorità* alle quali richiamarsi per difendere e dare forza al suo scetticismo. Non solo, ma i Cirenaici e Stilpone proponevano delle interpretazioni del magistero socratico alternative tra loro e soprattutto alternative alla lettura che Arcesilao voleva elaborare della filosofia di Socrate. Richiamarsi a questi pensatori, dunque, sarebbe stato inutile, se non controproducente. Inoltre, come abbiamo visto confrontando il περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστι e gli scritti ercolanesi di Colote<sup>73</sup>, l'epicureo scrisse unicamente opere polemiche e, anche se talvolta esse erano indirizzate principalmente contro un filosofo (come avviene, ad esempio, per gli anti-commentari agli scritti di Platone), egli non perdeva comunque occasione di criticare anche altri filosofi. Così, ad esempio, nel *Contro il Licide*, opera ovviamente diretta contro Platone e il suo portavoce Socrate, compare un accenno polemico anche contro il cinismo (Menedemo) e lo Stoicismo (Zenone). E così anche nel

---

<sup>70</sup> Come giustamente sostenuto anche da A.M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, cit., pp. 34-40; M. SCHOFIELD, *Academic Epistemology*, cit., p. 324 e sgg.; e, seppur in maniera più moderata, da C. LÉVY, *Le philosophie ellenistiche*, Torino 2002 (ed. orig., *Les Philosophies hellénistiques*, Paris 1997), pp. 178-181 e ID., *Cicero Academicus*, cit., pp. 22-30. Altri studiosi, invece, tendono a dare maggior risalto a un'eredità pirroniana nella filosofia di Arcesilao. Tra questi rimando a: M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, 2 voll., Roma-Bari 1989, pp. 121-5; W. GÖRLER, *Älter Pyrrhonismus. Jüngere Akademie. Antiochus aus Askalon*, in H. FLASHAR (hrsg.), *Die hellenistische Philosophie*, 2 voll., Basel 1994, II, pp. 717-991, specialmente pp. 811-24; ID., *L'Accademia scettica: venti anni di ricerche*, in «Elenchos» XXI (2000), pp. 57-77; H. MACONI, *Nova Non Philosophandi Philosophia: a review of Anna Maria Ioppolo Opinione e Scienza*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy» VI (1998), pp. 231-53; e L. ROBIN, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris 1944, p. 45 e sgg.

<sup>71</sup> Cfr. B. EINARSON-P.H. DE LACY, *op. cit.*, p. 156 (corsivo nostro): «The book is an attack on Arcesilaus. The other philosopher are singled out because the sceptics of the Academy regarded them as predecessors».

<sup>72</sup> Come giustamente già notato da P. VANDER WAERDT, *Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism*, cit., p. 231 e sgg.

<sup>73</sup> Cfr. *supra*, pp. 74-80.

*Contro l'Eutidemo*, oltre che contro Platone, Colote polemizzò nuovamente contro Menedemo e, molto probabilmente, anche contro Arcesilao. Data la personalità fortemente acrimoniosa di Colote sarebbe quindi riduttivo considerare Arcesilao l'unico obiettivo polemico del περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστι. Al contrario, come si evince anche dal titolo coloteo, la polemica di Colote riguardò tutti gli altri filosofi (Arcesilao compreso), che elaborarono ciascuno a suo modo una forma di scetticismo, in quanto screditarono l'autorevolezza della conoscenza sensibile, il valore dell'ἐνάργεια e dunque obbligarono l'uomo a una forma di ἀπραξία. Lo spirito acrimonioso che caratterizza il libello coloteo, inoltre, si adatta perfettamente al tentativo di riscrivere, apologeticamente, una “storia della filosofia” epicurea: come giustamente sostenuto da J. Warren, infatti, «the all-embracing nature of Colotes' criticism serves to distinguish sharply the Epicurean position from all other previous and contemporary philosophical positions, all of which are tainted by at least a hint of scepticism»<sup>74</sup>. È probabile poi che Arcesilao fu uno dei filosofi più criticati da Colote, sia perché a lui contemporaneo, sia per la sua forma di rigoroso scetticismo; ma da ciò non si deve dedurre che tutti gli altri filosofi furono attaccati *solo in quanto* ritenuti da Arcesilao suoi precursori. A mio avviso, il fatto che Colote usò indiscriminatamente l'accusa di ἀπραξία, imitando così gli attacchi stoici contro l'Accademia scettica, può essere stata l'origine di un tale equivoco.

#### IV.3: L'estensione della testimonianza e sua attribuzione ad Arcesilao

Secondo alcuni studiosi la pagina dedicata all'appello ai filosofi del passato sarebbe l'unica sezione dell'*adversus Colotem* direttamente riferibile ad Arcesilao. La testimonianza su quest'ultimo terminerebbe, dunque, in *adv. Col.* 1122 A linea 7, mentre il prosieguo dell'opera si riferirebbe, più genericamente, a qualche successivo rappresentante dell'Accademia scettica<sup>75</sup>. A parere di questi studiosi, vi sarebbe innanzitutto un problema di trasmissione del pensiero di Arcesilao. Tra lo scolarca e Plutarco passano, infatti, quasi trecento anni, durante i quali il platonismo, come è noto, cambiò profondamente. Inoltre,

---

<sup>74</sup> Cfr. J. WARREN, *Socratic Scepticism in Plutarch's 'Adversus Colotem'*, cit., p. 336. Cfr. anche J. OPSOMER, *In Search of the Truth*, cit., p. 85: «Colotes' treatise was essentially an attack on his contemporary Arcesilaus. To say that the other philosophers were only criticised in function of this attack on the Academic scholar – as Arcesilaus regarded them as his predecessors – may be exaggerate. But on the other hand, the philosophers in question all have in common that they can be said to have somehow rejected sensory perception as an absolute truth criterion».

<sup>75</sup> Cfr. C. LÉVY, *Le concept de doxa*, cit., p. 266-9; J. OPSOMER, *In Search of the Truth*, cit., p. 90 e sgg.; e P. VANDER WAERDT, *Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism*, cit., p. 246 n. 54 e p. 260.

Arcesilao scelse di non scrivere nulla, seguendo anche in questo l'esempio socratico<sup>76</sup>. Dunque, come potrebbe Plutarco risalire alle genuine argomentazioni di Arcesilao, isolandole dagli sviluppi successivi interni all'Accademia? Evidentemente, il problema della ricezione della filosofia di Arcesilao è un aspetto da non sottovalutare. Tuttavia, la giusta cautela storiografica non deve tramutarsi in un eccessivo pessimismo e soprattutto deve essere chiamata in causa con sano discernimento. Ci sono, infatti, aspetti della filosofia di Arcesilao che si possono ricostruire con buon margine di certezza. Tra questi, ad esempio, si può citare proprio l'abitudine dell'accademico di richiamarsi ai pensatori del passato, che abbiamo appena analizzato e che è testimoniata appunto da più fonti. Tuttavia, anche nei casi in cui non ci sia un passo parallelo o una fonte che confermi l'informazione data da Plutarco, non vi sono motivi validi per dubitare aprioristicamente della attendibilità della testimonianza plutarchea. Come si è visto, infatti, Plutarco aveva l'abitudine di lavorare con testi molti antichi, ai quali attingeva nei suoi viaggi ad Atene<sup>77</sup>. Durante questi ultimi ebbe sicuramente occasione di consultare i numerosissimi libri di Clitomaco<sup>78</sup>, tramite i quali conobbe approfonditamente le tesi dell'Accademia scettica e la sua evoluzione. Inoltre, non va dimenticato che nelle sue opere Plutarco non nomina quasi mai uno stoico successivo ad Antioco né accademico posteriore a Carneade: oltre a mostrare la sua grande erudizione, questo fatto rivela anche che egli fu interessato alle origini del dibattito stoico-accademico più che ai suoi sviluppi successivi. Se, dunque, ricostruire accuratamente il pensiero di un filosofo vissuto più di due secoli prima e che non lasciò nulla di scritto è sicuramente un'impresa difficile, tuttavia Plutarco ebbe i mezzi e le capacità per riuscire in tale impresa.

Coloro che vogliono delimitare a 1122 A linea 7 l'estensione della testimonianza direttamente riferibile ad Arcesilao si appellano, poi, al fatto che il nome di Arcesilao è citato esplicitamente solo nella sezione riguardante l'appello ai filosofi del passato; mentre nel prosieguo dell'opera Plutarco si riferisce genericamente a degli anonimi οἱ πρεῖς πάντων ἐπάρχοντες. In secondo luogo, essi ricordano che in 1122 B linee 5-6 Plutarco allude a dei νόμμοι ἀγῶνες, che a loro avviso sarebbero stati elaborati da Accademici posteriori ad Arcesilao per rispondere ad attacchi di Epicurei posteriori a Colote<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> Cfr. DIOG. LAERT. IV 32: «Secondo alcuni, in dipendenza della sospensione del giudizio su ogni argomento, non scrisse neppure un libro».

<sup>77</sup> Cfr. *supra*, pp. 15-9.

<sup>78</sup> Cfr. DIOG. LAERT. IV 67. Per la conoscenza plutarchea del pensiero delle opere di Clitomaco cfr. H.F.A. von ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, p. XII e sgg.

<sup>79</sup> Cfr. C. LÉVY, *Le concept de doxa*, cit., p. 267 («Plutarque va utiliser pour défendre l'*epochē* une argumentation qui s'est forgée dans ces *nomimoi agōnes*, et qui donc est très postérieure à Arcésilas») e nota 55 («Ces gens ne peuvent être que des Epicuriens postérieurs à Colotès»). Al contrario P.H. De Lacy aveva

Tuttavia, sia la tesi che Arcesilao non possa essere stato l'autore di questi dei νόμμοι ἁγῶνες, sia l'ipotesi che essi furono diretti contro Epicurei posteriori a Colote non trova alcun riscontro nel testo plutarco. Plutarco, infatti, sostiene che questi “dibattiti condotti in modo conforme alle usanze” furono rivolti “contro quelli” (πρὸς ἐκείνους). Il pronome ἐκείνους – che come noto in greco si riferisce a persone o cose lontane – rimanda, dunque, a coloro che Plutarco ha nominato otto righe prima, ossia a coloro che «trattarono lungamente dell'*epoche*, scrissero trattati e discorsi per confutarla» ma che, non riuscendoci, «alla fine la vietarono, adducendo dalla Stoa l'accusa secondo la quale essa avrebbe portato, come la testa della Gorgona, all'inattività»<sup>80</sup>. Considerato che Colote scrisse συγγράμματα e che sicuramente rivolse contro Arcesilao l'accusa di ἀπραξία, egli deve dunque essere inserito in questa lista di autori ostili all'ἐποχή, contro i quali furono elaborati tali νόμμοι ἁγῶνες. E, infatti, non va dimenticato che l'epicureo torna ad essere il principale, se non l'unico, interlocutore di Arcesilao in 1122 D e in 1122 E, passo nel quale Plutarco si rivolge a Colote utilizzando addirittura la seconda persona singolare: il vis-à-vis Colote-Arcesilao riprende dunque in 1122 D. Perciò, non vi sono ragioni cogenti per ipotizzare che questi νόμμοι ἁγῶνες furono rivolti solo contro Epicurei posteriori a Colote.

Inoltre, la citazione omerica richiamata immediatamente dopo l'allusione ai νόμμοι ἁγῶνες («quale il parlare che facesti, tale il responso che avrai»<sup>81</sup>) porta a ipotizzare che l'autore di questi discorsi sia da identificare proprio in Arcesilao. Da Diogene Laerzio, infatti, sappiamo che Arcesilao «amava più di tutti Omero, di cui era solito leggere sempre qualche passo prima di andare a dormire. Ma anche di buon mattino diceva di voler far visita al suo amore, ogni qual volta desiderava leggere Omero»<sup>82</sup>. È probabile, dunque, che Arcesilao usasse proprio questo verso omerico per dare inizio alle sue argomentazioni “condotte a regola d'arte”.

ipotizzato che questo passo si rifesse ad Antico d'Ascalona, ma giustamente la sua ipotesi non fu seguita dalla maggior parte degli studiosi (cfr. P.H. DE LACY, *A new 'Fragment' of Antiochus*, in «The American Journal of Philology» LXXVII (1956), p. 74). Secondo J. Opsomer, infine, gli avversari dell'*epoche* qui citati «nor are the Stoics, for they are said to have borrowed the ἀπραξία argument from them [...]. Most probably were Epicureans, like Colotes, as the broader context undoubtedly is one of anti-Epicurean polemic» (*In Search of the Truth*, p. 89).

<sup>80</sup> Cfr. *adv. Col.* 1122 A-B: «τὴν δὲ περὶ πάντων ἐποχὴν οὐδ'οὶ πολλὰ πραγματευσάμενοι καὶ κατατείναντες εἰς τοῦτο συγγράμματα καὶ λόγους ἐκίνησαν· ἀλλὰ ἐκ τῆς Στωᾶς αὐτῇ τελευτώντες ὥσπερ Γοργόνα τὴν ἀπραξίαν ἐπάγοντες ἀπογόρευσαν».

<sup>81</sup> Cfr. HOM., *Iliad.*, XX 250. Lo stesso verso omerico è richiamato anche nella vita laertziana di Pirrone: «‘Quale parola tu stesso dici, tale potrai dire’. Omero alludeva così all'equipollenza e alla contraddittorietà dei termini» (DIOG. LAERT. IX 73).

<sup>82</sup> Cfr. DIOG. LAERT. IV 31.

Il fatto, poi, che il nome di Arcesilao non sia più esplicitamente citato dopo 1122 A linea 7 non può considerarsi un criterio valido per valutare l'estensione della testimonianza. Se si inserisce la testimonianza di Arcesilao all'interno della struttura complessiva dell'*adv. Col.* e non ci si limita ad analizzarla isolandola dal resto dell'opera, non si può infatti non notare che in 1120 B-C Plutarco aveva scritto che:

«γενόμενος δ' οὖν ὁ Κωλώτης ἀπὸ τῶν παλαιῶν τρέπεται πρὸς τοὺς καθ' ἑαυτὸν φιλοσόφους, οὐδενὸς τιθεὶς ὄνομα. καίτοι καλῶς εἶχε καὶ τούτους ἐλέγχειν ἐπ' ὀνόματος ἢ μηδὲ τοὺς παλαιούς. ὁ δὲ τὸν Σωκράτην καὶ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Παρμενίδην τοσαυτάκις θέμενος ὑπὸ τὸ γραφεῖον δῆλός ἐστιν ἀποδειλιάσας πρὸς τοὺς ζῶντας, οὐ μετριάσας ὑπ' αἰδοῦς, ἦν τοῖς κρείττοσιν οὐκ ἔνειμε. βούλεται δὲ προτέρους μὲν, ὡς ὑπονοῶ, τοὺς Κυρηναίκοις ἐλέγχειν, δευτέρους δὲ τοὺς περὶ Ἀρχεσίλαον Ἀκαδημαίκοις<sup>83</sup>. οὗτοι γὰρ ἦσαν οἱ περὶ πάντων ἐπέχοντες»

«Dopo aver iniziato con gli antichi filosofi, Colote passa dunque a quelli a lui contemporanei, non nominando il nome di nessuno; e invero avrebbe fatto bene o a confutare anche questi per nome, o a non nominare nemmeno gli antichi. Ma colui che tante volte aveva lasciato scorrere sotto il suo stilo i nomi di Socrate, di Platone e di Parmenide, è chiaro che fu vigliacco nei confronti dei viventi e non certo moderato a causa di un rispetto, che non ebbe neanche nei confronti dei migliori. Egli vuole confutare, come suppongo, per primi i Cirenaici e poi l'Accademia di Arcesilao. Questi, infatti, erano coloro che praticavano l'*epoche*<sup>84</sup> su tutte le cose»<sup>85</sup>.

È quindi Colote ad aver scelto di non chiamare per nome i suoi avversari contemporanei: Plutarco, pur accusando l'epicureo di vigliaccheria, si adegua alla decisione dell'epicureo. E, infatti, nella testimonianza sui Cirenaici, questi non sono mai menzionati per nome ma sempre attraverso dei generici pronomi dimostrativi<sup>86</sup> o con perifrasi quali οἱ λέγοντες<sup>87</sup>. Tuttavia nessuno, a ragione, ha dubitato che questa testimonianza debba essere realmente attribuita ai Cirenaici contemporanei di Colote; né si è sostenuto che Plutarco difese la posizione di questi rappresentanti della scuola

<sup>83</sup> La formula οἱ+ περὶ+ accusativo ricorre anche in Sesto Empirico (οἱ δὲ περὶ τὸν Ἀρχεσίλαον) e anche in questo caso sembra riferirsi al solo Arcesilao. Cfr., ad esempio, la traduzione di R.G. BURY, *Sextus Empiricus. Against the Logicians*, 4 voll., Cambridge (Ma)-London 1935, vol. II, p. 82; e A. RUSSO, *Sesto Empirico. Contro i logici*, Roma-Bari 1975, p. 46. A favore di questa ipotesi cfr.: J. BARNES, *Diogenes Laertius IX 61-116: the Philosophy of Pyrrhonism*, in «ANRW» II 36,6 (1992), pp. 4241-301; M. SCHOFIELD, *Aenesidemus: Pyrrhonist and "Heraclitean"*, in A.M. IOPPOLO-D.N. SEDLEY (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 B.C.*, Napoli 2007, pp. 269-338; e E. SPINELLI, *Sextus Empiricus, the Neighbouring Philosophies*, cit., p. 53 note 18 e 19.

<sup>84</sup> Nei limiti del possibile, non traduco *epoche* con "sospensione del giudizio" o "sospensione dell'assenso". Ἐποχή ed ἐπέχειν sono, infatti, termini tecnici della filosofia di Arcesilao, indipendenti dalle premesse stoiche che sono invece richiamate nel termine συγκατάθεσις. (cfr. *infra*, pp. 219-20). È importante notare che Plutarco di norma usa il linguaggio tecnico-accademico, mostrandosi ancora una volta un conoscitore esperto dello scetticismo accademico.

<sup>85</sup> Su questo passo cfr. anche *supra*, p. 49.

<sup>86</sup> Cfr. *adv. Col.* 1120 D, 1121 A.

<sup>87</sup> Cfr. *adv. Col.* 1121 A.



cirenaica richiamandosi ad argomentazioni ad essi successive<sup>88</sup>. Analogamente, nella sezione dedicata ad Arcesilao Plutarco non si riferisce allo scolarca chiamandolo per nome, semplicemente perché continua a seguire la prassi stabilita da Colote. Ciò è assolutamente coerente con la scelta plutarchea di costruire l'*adv. Col.* come un anti-commentario dello scritto coloteo: questo genere letterario, infatti, permetteva a Plutarco di adattare la sua opera a quella dell'epicureo, di seguire alla lettera le argomentazioni e le scelte stilistiche dell'avversario, per poi rovesciarne le conclusioni<sup>89</sup>. Non bisogna dunque chiedersi perché Arcesilao da 1122 A in poi non è più chiamato per nome, ma al contrario perché lo sia in 1121 F-1122 A. A mio avviso, la risposta a tale domanda riguarda motivi formali più che contenutistici. Con *adv. Col.* 1121 F, infatti, ha inizio la sezione dedicata ad Arcesilao e finisce quella sui Cirenaici: menzionare il nome dell'accademico avrebbe reso immediatamente evidente il passaggio da una sezione all'altra e facilitato, quindi, la comprensione del lettore. E infatti all'inizio di ogni nuova sezione, Plutarco nomina sempre il filosofo al quale essa sarà dedicata<sup>90</sup>.

È quindi più opportuno attenersi a quanto riportato nel passo appena citato, laddove è Plutarco stesso ad individuare in Arcesilao l'avversario di Colote e ad aggiungere l'importante precisazione che l'Accademia di Arcesilao si identifica con οἱ περὶ πάντων ἐπέχοντες. Dunque, motivi interni all'opera plutarchea assicurano che, quando a partire da 1122 A Plutarco usa l'espressione οἱ περὶ πάντων ἐπέχοντες, egli voglia riferirsi sicuramente ad Arcesilao. Questa ipotesi, d'altronde, è confermata anche da ragioni storico-filosofiche altrettanto importanti. Da Numenio sappiamo, infatti, che Carneade:

«μόνῳ δ' ἐν τῷ περὶ τῆς ἐποχῆς λόγῳ πρὸς αὐτὸν διέστη, φὰς ἀδύνατον εἶναι ἄνθρωπον ὄντα περὶ ἀπάντων ἐπέχειν· διαφορὰν δ' εἶναι ἀδήλου καὶ ἀκατάληπτου καὶ πάντα μὲν εἶναι ἀκατάληπτα, οὐ πάντα δ' ἄδηλα»

«soltanto nel concetto di sospensione del giudizio si oppose ad Arcesilao, giacché sosteneva l'impossibilità che uno, in quanto essere umano, sospenda il giudizio su tutte le cose: a suo avviso, infatti, c'è differenza tra il non-evidente e il non-comprensibile, e tutte le cose sono incomprensibili, ma non tutte sono non-evidenti»<sup>91</sup>.

<sup>88</sup> Nel Catalogo di Lampria (n. 188) è citato un περὶ Κυρηναϊκῶν, ma il titolo è stato così integrato da Bernardakis. Se l'integrazione fosse corretta, tale opera dimostrerebbe che Plutarco fu particolarmente interessato a tale scuola filosofica. Per un commento alla sezione dell'*adv. Col.* dedicata ai Cirenaici rimando a G. GIANNANTONI, *I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo*, Firenze 1958; ed E. KECHAGIA, *Plutarch Against Colotes*, cit., pp. 251-89.

<sup>89</sup> Cfr. *supra*, p. 23 e sgg.

<sup>90</sup> Democrito: 1108 E; Empedocle: 1111 F; Parmenide: 1113 E-F; Platone: 1114 F; Socrate: 1116 E; Stilpone: 1119 C; e i filosofi contemporanei: 1120 B-C.

<sup>91</sup> Cfr. NUMEN. *ap.* EUSEB., *preap. evang.* XIV 7,15 = fr. 26 Des Places (traduzione di A. RUSSO, *Scettici antichi*, cit.). Cfr. anche CIC., *Luc.* 59: «Di qui è venuta fuori, di necessità, quella celebre *epoche* – vale a dire la sospensione dell'assenso –, nel sostenere la quale è stato più coerente Arcesilao, se è vero quanto certuni

Da questo passo, dunque, si evince chiaramente che Carneade abbandonò l'ἐποχή περὶ πάντων teorizzata e praticata dal suo predecessore Arcesilao, in quanto la riteneva una condizione di perfezione epistemologica inattuabile dall'uomo: per Carneade tanto la conoscenza piena quanto l'infallibilità gnoseologica sono, infatti, patrimonio esclusivo del dio. A conferma di ciò va ricordato che Cicerone attribuì a Carneade, ma non ad Arcesilao, la distinzione tra *adsentiri* e *adprobare*. Secondo tale distinzione l'accademico non assente, ma approva ciò che gli pare persuasivo, consapevole però che le sue approvazioni sono sempre prive di valore conoscitivo<sup>92</sup>. Carneade, così come in seguito farà ancor di più Plutarco, problematizzò quindi il tema della limitatezza delle capacità umane rispetto a quelle divine. Al contrario Arcesilao aveva condiviso la premessa del ragionamento di Zenone, secondo la quale il saggio non deve formulare opinione<sup>93</sup>, e aveva con ciò preteso e considerato possibile lo stato di perfezione epistemologica del saggio<sup>94</sup>. Ma, se Carneade abbandonò l'ἐποχή περὶ πάντων, egli non può quindi essere inserito tra gli avversari di Colote, perché questi si identificano proprio con οἱ περὶ πάντων ἐπέχοντες. Inoltre, almeno altre due considerazioni inducono ad escludere che questa testimonianza si possa attribuire a Carneade. Innanzitutto, deve essere notato che in queste pagine plutarchee non è presente nemmeno un accenno alla teoria del πιθανόν. Ciò è particolarmente significativo, visto che Plutarco deve difendere l'Accademia dall'accusa di ἀπραξία e che il πιθανόν è il criterio d'azione promosso da Carneade per rispondere a tale accusa<sup>95</sup>. Se, dunque, la

---

*pensano a proposito di Carneade* (in qua melius sibi constitit Arcesilao, si vera sunt quae de Carneade non nulli existimant)», corsivo mio.

<sup>92</sup> Cfr. l'interpretazione clitomachea della filosofia di Carneade esposta in *Luc.* 103-4.

<sup>93</sup> Cfr. *Cic.*, *Luc.* 77: «Tutti i filosofi precedenti non solo avevano constatato, ma avevano anche asseverato che l'uomo non può limitarsi ad opinare e che il saggio non solo non può, ma addirittura non deve opinare. Ad Arcesilao questo modo di pensare parve non solo esatto (*vera*), ma anche moralmente corretto (*honesto*) e degno del saggio (*digna sapiente*)». Per F. Trabattoni Arcesilao avrebbe dedotto dalla filosofia del maestro Platone anche la premessa secondo cui il saggio non deve opinare. Infatti anche «per Platone συγκατάθεσις e δόξα si implicano a vicenda: se l'anima ha una δόξα, ciò significa che ha previamente dato il suo assenso, e se ha dato l'assenso, il risultato è necessariamente una δόξα» (F. TRABATTONI, *Arcesilao platonico?*, cit., p. 24).

<sup>94</sup> Cfr. A.M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, cit., p. 29: «L'infallibilità, sia che si consegua mediante la scienza, come pretendono gli Stoici, sia mediante l'ἐποχή περὶ πάντων, come ritiene Arcesilao, è una meta che l'uomo non si può prefiggere. La tentazione di rendere gli uomini simili a dio va quindi combattuta. In questo modo Carneade operava un profondo mutamento nella concezione del saggio». Per alcuni studiosi la constatazione della differenza tra sapienza divina e sapienza umana rappresenterebbe il «platonismo» dell'Accademia scettica, in quanto sarebbe una costante che va da Socrate a Carneade, passando da Platone e Arcesilao (cfr., ad esempio, L. CREDARO, *Lo scetticismo degli Accademici*, cit., p. 275; C. LÉVY, *La Nouvelle Académie a-t-elle été antiplatonicienne*, in M. DIXSAUT (ed.), *Contre Platon*, cit., pp. 139-56; e 3).

<sup>95</sup> Cfr. *SEXT. EMP.*, *M VII* 166: «essendo richiesto (ἀπαιτούμενος) anche egli di fornire un qualche criterio per la condotta della vita e per il raggiungimento della felicità (τι χρητῆριον πρὸς τε τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν εὐδαιμονίας περικτήσιν), per quanto lo riguardava, fu costretto (ἐπαναγκάζεται) virtualmente a stabilirlo, prendendo come suo criterio sia la rappresentazione probabile sia la rappresentazione probabile (τὴν τε πιθανὴν φαντασίαν) e al contempo irreversibile e ben ponderata»

testimonianza si riferisse a Carneade o se anche solo contenesse argomentazioni da lui elaborate, Plutarco non avrebbe certo mancato di accennare al *πιθανόν*, anche in virtù del fatto che, rispetto alla teoria dell'azione proposta in questa sezione plutarchea, esso rappresenta un criterio d'azione decisamente più soddisfacente e dunque, potenzialmente, una risposta migliore contro gli attacchi allo scetticismo accademico. In secondo luogo, Numenio aggiunge che Carneade aveva posto una differenza tra ciò che è *ἄδελον* e ciò che, invece, è *ἀκατάληπτον*; e aveva inoltre sostenuto che, mentre tutte le cose sono *ἀκατάληπτα*, non tutte sono *ἄδηλα*<sup>96</sup>. Proprio questa sembra essere stata la giustificazione epistemologica alla base del rifiuto carneadeo dell'*ἐποχή περὶ πάντων*. Infatti, «designare le cose come *ἄδηλα* sul piano gnoseologico comporta non fare affermazioni o negazioni, giungendo all'*ἐποχή περὶ πάντων* e quindi all'impossibilità di formulare opinioni»<sup>97</sup>.

Ora, nel II capitolo si è visto come un concetto fondamentale dell'epistemologia epicurea, e dunque anche colotea, fosse quello dell'*ἐνάργεια*. In ciascuna delle sue opere, infatti, Colote polemizzò contro le altrui filosofie sempre a partire dalla distinzione tra ciò che è evidente (*τὸ ἐναργές*) e ciò che, invece, è opinione o oggetto di opinione (*ἡ δόξα* o *τὸ δοξαζόμενον*): tutte le altre filosofie sono, dunque, accusate di aver condotto l'uomo all'*ἀπραξία*, in quanto avrebbero negato valore all'*ἐνάργεια*<sup>98</sup>. Ma, considerato che il significato di *τὸ ἐναργές* è esattamente il contrario di *τὸ ἄδελον*, gli attacchi colotei non potrebbero essere rivolti contro la filosofia di Carneade: avendo negato che tutto fosse *ἄδελον*, Carneade aveva infatti accettato maggiormente il ruolo dell'*ἐνάργεια*, ovviamente nei limiti concessigli dal suo scetticismo, ovvero solamente a livello soggettivo.

Queste considerazioni, unite a ulteriori riflessioni che saranno esposte nei prossimi paragrafi<sup>99</sup>, confermano dunque che tale testimonianza plutarchea deve essere attribuita ad Arcesilao. Tra Arcesilao e Carneade, infatti, l'Accademia non ha avuto scolarchi di un

(traduzione di A.M. IOPPOLO, *La testimonianza di Seto Empirico*, cit., p. 141 a cui rimando anche per l'analisi di questa testimonianza sestana).

<sup>96</sup> Cfr. anche CIC., *Luc.* 32: «Invece con maggior raffinatezza altri, che pure si lamentano del fatto che noi li accusiamo di sostenere l'incertezza di tutte le cose, si sforzano di dimostrare e di sottolineare la differenza che passa tra 'incerto' e 'ciò che non può essere compreso' (*inter incertum et id quod percipi non possit*)». Traduzione di A. RUSSO, *Scettici antichi*, cit., lievemente modificata. A. Russo però erroneamente non riferisce questo passo a Carneade, ma lo interpreta come un'«allusione ai Filoniani, che attenuavano la scepsti di Arcesilao e dello stesso Carneade» (p. 467 n. 47). Ma *contra* cfr. A.M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, cit., p. 67; e J.S. REID, *M. Tulli Ciceronis Academica*, cit., *ad loc.* Per la traduzione ciceroniana di *ἄδελον* con *incertum* cfr. *Luc.* 54.

<sup>97</sup> Cfr. A.M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, cit., pp. 197-8.

<sup>98</sup> Cfr. *supra*, 76-9.

<sup>99</sup> Cfr. *infra*, pp. 195-7 e 207-11.

certo spessore filosofico, tranne forse il solo Lacide<sup>100</sup>. Inoltre non vanno dimenticati i dati cronologici richiamati nel II capitolo<sup>101</sup>, perché «pur ammettendo che il semplice fatto che la risposta all'accusa di *apraxia* sia riportata nel contesto della polemica di Colote, contemporaneo di Arcesilao, non sia di per sé sufficiente per attribuirlo ad Arcesilao, certamente non è un elemento che depone di per sé in senso contrario»<sup>102</sup>. Si potrebbe forse ipotizzare che, pur essendo Arcesilao l'avversario di Colote, Plutarco nella sua risposta attinse ad argomentazioni successive ad Arcesilao. Tuttavia, tale ipotesi è assolutamente contro intuitiva. Se infatti Plutarco difendesse Arcesilao dalle accuse colotee, appellandosi ad argomentazioni non sostenute da Arcesilao, non solo la sua difesa sarebbe assolutamente fallimentare, ma essa sarebbe altresì in contrasto con il modo di procedere nei confronti degli altri filosofi attaccati da Colote. Plutarco, infatti, si attiene sempre rigorosamente a ciò che essi hanno detto e/o scritto. Nella difesa di Democrito, ad esempio, Plutarco non richiama aspetti elaborati dal democritismo successivo; né nella sezione su Parmenide egli attinge a sviluppi successivi della filosofia eleatica, che pur tuttavia conosceva molto bene e apprezzava. Perché, dunque, il caso di Arcesilao dovrebbe essere diverso? Anzi, è a maggior ragione difficile pensare che Plutarco non prese sul serio il compito di salvaguardare il pensiero di un filosofo platonico, che aveva ricoperto la carica ufficiale di scolarca: definendosi egli stesso un platonico e sostenendo la tesi dell'unità dell'Accademia, Plutarco dovette sentire particolarmente impellente il compito di difendere la filosofia di Arcesilao dagli attacchi del materialismo epicureo. Va altresì ricordato che l'*adv. Col.* nacque come la trasposizione di una lezione che Plutarco tenne di fronte ai suoi allievi: il suo autore, così come il suo uditorio, avevano dunque una conoscenza talmente approfondita del pensiero e della storia dell'Accademia, che un resoconto parziale e storiograficamente inattendibile non avrebbe certo soddisfatto le loro esigenze. Per tutte queste ragioni, dunque, la tesi che Plutarco difese Arcesilao con argomentazioni a lui successive non pare affatto difendibile.

---

<sup>100</sup> Cfr. *supra*, pp. 96-9.

<sup>101</sup> Cfr. *supra*, pp. 91-3.

<sup>102</sup> A.M. IOPPOLO, *Su alcune recenti interpretazioni dello scetticismo dell'Accademia*, cit., p. 338.

IV.4: La prima risposta all'accusa di ἀπραξία: i tre movimenti dell'anima (adversus Colotem 1122 B-D)

Come si è già avuto modo di osservare, la prima risposta all'accusa di ἀπραξία non è diretta contro Colote, perché «i discorsi sull'impulso e sull'assenso producono per Colote lo stesso effetto che per un asino l'ascolto di una lira»<sup>103</sup>. Attraverso di essa Arcesilao intendeva difendersi dall'accusa di totale inattività e, infatti, la teoria dell'azione che ne scaturisce non prevede la possibilità per lo scettico di compiere azioni volontarie. Tale risposta si articola a partire da una tripartizione dei movimenti dell'anima: rappresentativo, impulsivo e dell'assenso<sup>104</sup>. Lo scopo è quello di mostrare che l'accademico può agire pur trattenendo l'assenso e non contraddicendo dunque il suo scetticismo, in quanto per agire non è necessario l'assenso, ma sono sufficienti gli altri due movimenti dell'anima<sup>105</sup>. Il φανταστικὸν κίνημα è infatti un movimento imprescindibile, che non si può eliminare neanche se uno lo volesse, perché ogni uomo, quando si imbatte in un oggetto esterno, ne riceve necessariamente un'impronta e subisce un'affezione da esso provocata<sup>106</sup>. Dunque, anche per gli Accademici – così come per gli Stoici, per gli Epicurei e per i Pirroniani<sup>107</sup> – in un primo momento il soggetto si limita a registrare passivamente il dato esterno e non è, quindi, compromesso nella veridicità della rappresentazione che subisce. Proprio per questo motivo il φανταστικὸν κίνημα non entra in contraddizione con l'ἐποχὴ περὶ πάντων: esso stabilisce solamente il primo contatto dell'uomo con la realtà esterna ed è dunque un movimento necessario affinché l'uomo possa agire. Una volta sorto nell'anima, il movimento rappresentativo suscita l'ὁρμητικὸν κίνημα, che a sua volta «spinge l'uomo ad agire verso le cose appropriate, come se nell'egemonico si trovasse una bilancia e un'inclinazione»<sup>108</sup>. Anche questo secondo movimento non contraddice una rigorosa posizione scettica, perché coloro che

<sup>103</sup> Cfr. *adv. Col.* 1122 B: «Κωλώτη δὲ οἶμαι τὰ περὶ ὁρμῆς καὶ συγκαταθέσεως ὄντ' ἄνθρωπος λύρας ἀκρόασις εἶναι». Cfr. *supra*, p. 94.

<sup>104</sup> *Ibid.*: «τῶν περὶ τὴν ψυχὴν κινήματων ὄντων, φανταστικοῦ καὶ ὁρμητικοῦ καὶ συγκαταθετικοῦ».

<sup>105</sup> Non è, dunque, condivisibile l'assunzione di M. FREDE, *The Sceptic's Belief*, p. 6, secondo la quale: «The claim that action do not presuppose beliefs, [...], is no less dogmatic than the dogmatic claim that the actions do presuppose beliefs». Che lo scettico possa agire pur continuando a sospendere il giudizio è, infatti, provato dal fatto stesso che egli agisce; non si tratta dunque di una tesi, che in quanto tale cadrebbe in *peritrope*, quanto piuttosto di una «contro prova fattuale».

<sup>106</sup> *Adv. Col.* 1122 B-C: «τὸ μὲν φανταστικὸν οὐδὲ βουλομένοις ἀνελεῖν ἔστιν, ἀλλὰ ἀνάγκη προεντυγχάνοντας τοῖς πράγμασι τυποῦσθαι καὶ πάσχειν ὑπ' αὐτῶν». Come dirà in seguito anche Clitomaco: «cadono in un grosso errore quati sostengono che i sensi vengono soppressi dagli Accademici, i quali non hanno mai sostenuto la non esistenza del colore o del suono, ma si sono limitati ad osservare che questi non hanno alcun peculiare “contrassegno del vero e del falso” che non si riscontri anche altrove» (CIC., *Luc.* 103; traduzione di A. RUSSO, *Scettivi antichi*, cit.).

<sup>107</sup> Cfr. SEXT. EMP., *PH* I 22; SVF I 55, II 57, 92; EPIC., *ep. Hrdt.*, 49-52.

<sup>108</sup> *Adv. Col.* 1122 C: «τὸ δὲ ὁρμητικὸν ἐγειρόμενον ὑπὸ τοῦ φανταστικοῦ πρὸς τὰ οἰκεία πρακτικῶς κινεῖ τὸν ἄνθρωπον, οἷον ῥοπῆς ἐν τῷ ἡγεμονικῷ καὶ νεύσεως γινομένου».

praticano l'ἐποχὴ περὶ πάντων si servono dell'impulso che naturalmente li conduce verso ciò che appare appropriato<sup>109</sup>. Per agire, dunque, sono sufficienti il φανταστικὸν κίνημα e l'ὀρμητικὸν κίνημα e nessuno di questi due movimenti è in contrasto con l'ἐποχή: quando appare un oggetto appropriato, infatti, non c'è bisogno di un'opinione per far muovere l'uomo verso di esso, in quanto l'impulso sopraggiunge immediatamente, spingendo l'uomo ad agire<sup>110</sup>.

«τί οὖν φεύγουσι μόνον; ὃ μόνῳ ψεύδος ἐμφύεται καὶ ἀπάτη, τὸ δοξάζειν καὶ προπίπτειν<sup>111</sup> τὴν συγκατάθεσιν, εἴξιν οὖσαν ὑπὸ ἀσθενείας τῷ φαινομένῳ, χρήσιμον δὲ οὐδὲν ἔχουσιν»

«Qual è dunque l'unico movimento che essi (*scil.* οἱ περὶ πάντων ἐπέχοντες) evitano? Solamente ciò a cui sono connaturati falsità e inganno, l'opinare e il precipitare l'assenso, essendo questo un cedere per debolezza all'apparenza che non reca alcuna utilità»<sup>112</sup>.

Arcesilao, dunque, nega che per agire è necessario l'assenso, come invece ritenevano gli Stoici e gli Epicurei<sup>113</sup>. Seguendo il φανταστικὸν κίνημα e l'ὀρμητικὸν κίνημα ed eliminando il solo συγκαταθετικὸν κίνημα, infatti, uno scettico può agire senza rinunciare ai suoi presupposti epistemologici. Anzi, per uno scettico il successo delle proprie azioni risiede nel fatto che egli riesce ad agire senza cadere nell'errore di

<sup>109</sup> Adv. Col. 1122 C: «οὐδὲ τοῦτο (*scil.* l'ὀρμητικὸν κίνημα) οὖν ἀναιροῦσιν οἱ περὶ πάντων ἐπέχοντες, ἀλλὰ χρώνται τῇ ὁρμῇ φυσικῶς ἀγούσῃ πρὸς τὸ φαινόμενον οἰκεῖον». È interessante notare che in un passo del *de genio Socratis* (589 A) Simmia sembra rievocare tale teoria dell'azione, quando afferma che «appena l'anima concepisce nella mente qualcosa e fa muovere l'impulso interno a questo obiettivo (ἅμα τῷ τὴν ψυχὴν ἐν νῷ τι βαλέσθαι καὶ πρὸς αὐτὸ κινήσai τὴν ὁρμήν), si risveglia tutta quanta e tesa in tutte le sue parti, quasi avesse le ali, muove all'esecuzione (πρὸς τὴν πράξιν)» (la traduzione è di A. ALONI, *Plutarco. De genio Socratis*, Milano 1982; mentre il testo greco è riportato secondo l'edizione di P. H. DE LACY- B. EINARSON, *Plutarch. Moralia. Vol. VII*, Cambridge (Mass.)-London 1959.).

<sup>110</sup> Adv. Col. 1122 D: «ὅταν οὖν φανῇ τὸ οἰκεῖον, οὐθὲν δεῖ πρὸς τὴν ἐπ' αὐτὸ κίνησιν καὶ φορὰν δόξης, ἀλλὰ ἦλθεν εὐθὺς ἡ ὁρμή, κίνησις οὖσα καὶ φορὰ τῆς ψυχῆς». E adv. Col. 1122 B: «l'impulso si rifiutava di diventare assenso e non ammetteva la sensazione come asse della bilancia, ma si manifestava di per se stesso come guida delle azioni, non avendo bisogno di nulla che fosse aggiunto dal di fuori (οὐχ ὑπῆκουσεν ἡ ὁρμή γενέσθαι συγκατάθεσις οὐδὲ τῆς ῥοπῆς ἀρχὴν ἐδέξατο τὴν αἴσθησιν, ἀλλ' ἐξ ἑαυτῆς ἀγωγὸς ἐπὶ τὰς πράξεις ἐφάνη, μὴ δεομένη τοῦ προστίθεσθαι)» In questo passo seguo la lezione αἴσθησιν dei mss. EB (accolta anche da B. EINARSON-P.H. DE LACY) e non la correzione in πρόσθησιν proposta da M. Pohlenz. Oltre la fatto che non mi sembra necessario intervenire sul testo trádito (cfr. *supra*, p. 85 n. 196 per le critiche di I. Gallo gli eccessivi interventi di Pohlenz sul testo trádito), ritengo inoltre che in questo passo αἴσθησιν sia una lezione migliore, in quanto, essendo un termine dal significato più ampio, si adatta tanto all'epistemologia stoica, quanto a quella epicurea. Non va dimenticato, infatti, che questo passo si inserisce nella sezione diretta non solo contro la Stoa, ma anche contro la moltitudine di autori che scrissero libri per confutare l'*epoche* (cfr. *supra*, p. 92 n. 225) e che presero in prestito dalla Stoa l'accusa di *apraxia*.

<sup>111</sup> Per l'accusa di προπέτεια e per il ruolo che essa ha avuto nel dibattito stoico-accademico cfr. *infra*, p. 197-7 e n. 213 e *supra*, p. 153 e n. 174.

<sup>112</sup> Adv. Col. 1122 C.

<sup>113</sup> Secondo G. Strker, in questo passo Arcesilao «may well relying on Peripatetics teaching, since Aristotle maintains in several places that some voluntary actions are done without *proairesis*» (*Sceptical Strategies*, cit., p. 104). La studiosa rimanda a ARISTOT., *EN* 1111 b 6-10; 1112 a 14-7; e *metaph.* A 701 a 28-36.

riconoscere qualcosa come vero. In altri termini, la decisione di sospendere il giudizio ogni qual volta si giunge all'equipollenza delle tesi contrarie, unita alla capacità di agire coerentemente con tale decisione, rappresentano già una risposta all'accusa di ἀπραξία. Come afferma Cicerone, infatti, «l'azione più importante è quella di opporre resistenza alle rappresentazioni, di contrastare le opinioni, di trattenere sdrucchiolevoli assensi»: riuscire in questa azione è, per continuare a usare le parole ciceroniane, «una fatica di Ercole» perché significa riuscire a scacciare dall'animo umano la belva feroce e mostruosa dell'assenso<sup>114</sup>. «Da questo punto di vista quindi l'azione dell'accademico, lungi dall'essere irrazionale, è intellettualmente motivata e razionale, perché scaturisce dalla ricerca e dall'esame costante della ragione»<sup>115</sup>. Lo scettico, infatti, agisce seguendo la ragione che lo allontana dall'opinione, ma non dall'impulso e dalla rappresentazione<sup>116</sup>. Tuttavia, anche se intellettualmente motivata e razionale, l'azione dello scettico – almeno se così giustificata – non può essere volontaria e intenzionale. La teoria dell'azione qui proposta, dunque, scagiona l'accademico dall'accusa di totale inattività, garantendogli la possibilità d'agire; ma ne giustifica unicamente le azioni fondate sulla rappresentazione e sull'impulso, precludendogli così lo spazio per scegliere quali azioni compiere e decidere in vista di quale fine compierle. Come vedremo, *nell'adv. Col.* Arcesilao fornirà una risposta differente in grado di giustificare anche le azioni intenzionali.

La sequenza dell'azione esposta in tale passo richiama molto da vicino quella elaborata da Zenone di Cizio. La teoria dell'azione zenoniana, infatti, si articolava in quattro momenti: rappresentazione, impulso, assenso e azione<sup>117</sup>. Secondo Zenone, per agire era innanzitutto necessario che un uomo fosse colpito dalla rappresentazione di un oggetto esterno; in secondo luogo, che tale rappresentazione suscitasse nel suo egemonico

<sup>114</sup> CIC., *Luc.* 108: «Ego enim etsi maximam actionem puto repugnare visis, obsistere opinionibus, adsensus lubricos sustinere, credoque Clitomacho ita scribenti, Herculi quendam laborem exanclatum a Carneade quod, ut feram et immanem belvam, sic ex animis nostris adsensionem, id est opinionem et temeritatem extraxisset».

<sup>115</sup> A.M. IOPPOLO, *Su alcune recenti interpretazioni dello scetticismo dell'Accademia*, cit., p. 358. Cfr. K.M. VOGT, *Scepticism and action*, cit., p. 171: «it does not seem to me that the Academics argue for, as it were, a “rationally blind” way of being active; their actions are guided by conscious engagement with impressions». F. Trabattoni, facendo dipendere ancora una volta troppo nettamente la filosofia di Arcesilao da quella di Platone, commenta: «Per Arcesilao sospendere il giudizio non significa, [...], rinunciare all'uso della ragione. Significa, rinunciare ad applicare quegli esigenti criteri di verità che Platone aveva riservato a un ideale teorico e regolativo di scienza» (F. TRABATTONI, *Arcesilao platonico?*, cit., p. 28).

<sup>116</sup> *Adv. Col.* 1122 D: «δόξης γάρ, οὐχ ὁρμῆς οὐδὲ φαντασίας ὁ λόγος ἀφίστησιν».

<sup>117</sup> Cfr. SEN., *ep.* 113 (18: «l'essere vivente dotato di ragione non fa nulla se prima non è sollecitato da qualche immagine, poi si muove, quindi l'assenso conferma il movimento (*primum specie alicuius rei irritatum est, deind impetum coepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum*)»); e CIC., *de fato* 40 e *Luc.* 30. Come ha mostrato A.M. Ioppolo (*Le cause antecedenti in Cic. De Fato* 40, in J. BARNES-M. MIGNUCCI (eds.), *Matter and Metaphysics*, cit., pp. 397-424, p. 402 e p. 406 e sgg.) questa sequenza deve essere attribuita a Zenone e non a degli Stoici “non ortodossi”, come invece riteneva B. Inwood (*Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985, p. 176).

un impulso (e in tal caso essa è chiamata φαντασία ὁρμητική<sup>118</sup>) e infine che egli assentisse a tale rappresentazione. Rispetto a Zenone, dunque, Arcesilao eliminò unicamente l'assenso, che avrebbe contraddetto la sua rigorosa posizione scettica, mantenendo però inalterati i primi due momenti e concependoli in termini analoghi a quelli di Zenone. È noto, infatti, che Zenone aveva definito la rappresentazione come una τύπωσις dell'anima<sup>119</sup> e l'impulso come un suo moto (φορὰ ο κίνησις τῆς ψυχῆς)<sup>120</sup>. Egli aveva altresì concepito l'assenso come un momento che si aggiungeva dall'esterno a quelle rappresentazioni che erano già state accolte dai sensi<sup>121</sup>; e aveva infine definito la δόξα come assenso debole e falso<sup>122</sup>. Ebbene, tutti questi elementi della filosofia zenoniana si ritrovano nel passo plutarceo che stiamo analizzando: in esso, infatti, si afferma che attraverso il φανταστικὸν κίνημα l'uomo riceve un'impronta (τυποῦσθαι) dell'oggetto esterno; che l'ὁρμή è un moto e una traslazione dell'anima (κίνησις οὐσα καὶ φορὰ τῆς ψυχῆς); che l'assenso si aggiunge dall'esterno (προστίθασθαι); e, infine, che l'opinare è un cedere per debolezza all'apparenza (τὸ δοξάζειν εἶξιν οὐσαν ὑπὸ ἀσθενείας τῷ φαινομένῳ).

La sequenza zenoniana dell'azione, tuttavia, andava incontro a numerose critiche, soprattutto da parte accademica, proprio a causa del rapporto in essa istituito tra rappresentazione e assenso. Presupponendo, infatti, che l'impulso preceda l'assenso e concependo quest'ultimo come un'aggiunta dall'esterno, tale teoria incorreva nell'accusa di precipitazione del giudizio<sup>123</sup>. Al fine di non incorrere in questa critica, Crisippo modificò la teoria zenoniana, affermando che «ogni impulso è un assenso (πάσας δὲ τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι)»<sup>124</sup> e definendo l'ὁρμή come «la ragione dell'uomo che gli prescrive di agire in un certo modo (τοῦ ἀνθρώπου λόγος προστακτικὸς αὐτῷ τοῦ

<sup>118</sup> Il termine φαντασία ὁρμητική compare solamente in un passo di Ario Didimo. Cfr. ARIUS DID. *apud* STOB. *ecl.* II 86, 17 (SVF III 169): «A loro giudizio, quello che muove l'impulso altro non è che una rappresentazione impulsiva e diretta del dovere, mentre l'impulso è un moto dell'anima (φορὰν ψυχῆς) verso un obiettivo specifico» (traduzione di R. RADICE (a cura di), *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, Milano 2002).

<sup>119</sup> Cfr. SVF I 58. La definizione stoica di rappresentazione fu in seguito modificata in ἀλλοίωσις ο ἑτεροίωσις, anche per rispondere alle critiche accademiche (cfr. SEXT. EMP., *M* VII 227-36 e SVF II 55-6).

<sup>120</sup> Cfr. ARIUS DID. *apud* STOB. *ecl.* II 86, 17 (SVF III 169); PHILO, *leg. alleg.*, II, 22 (SVF II 458).

<sup>121</sup> Cfr. CIC., *Varro* 41: «ma a queste rappresentazioni che sono apparse ai sensi e sono state quasi accolte da essi, egli [Zenone] aggiunse l'assenso dell'anima (*adsensionem adiungit animorum aggiungere il resto della citazione*)».

<sup>122</sup> Cfr. SEXT. EMP., *M* VII 151 (SVF I 67). Sulla concezione stoica e zenoniana della *doxa* cfr. A.M. IOPPOLO, *Opinione e Scienza*, cit., pp. 22-34. Ma *contra* cfr. C. LÉVY, *Le concept de doxa des Stoïciens à Philon d'Alexandrie*, cit., p. 252 e sgg.

<sup>123</sup> L'accusa di προπέτεια riguardava anche la teoria zenoniana della conoscenza. Infatti, nella famosissima metafora della mano di *Lucullus* 145 la comprensione segue l'assenso e la sequenza risulta così essere: rappresentazione, assenso, comprensione, scienza. In questo modo, però, Zenone aveva concepito la possibilità di dare il proprio assenso a qualcosa che ancora non si è compreso, ossia di precipitare l'assenso.

<sup>124</sup> ARIUS DID. *apud* STOB., *ecl.*, II 88, 1 (SVF III 171).



ποιεῖν)»<sup>125</sup>. Secondo Crisippo, dunque, i tre stadi dell'azione (rappresentazione, assenso e impulso) potevano essere tenuti distinti solamente da un punto di vista descrittivo, ma nella realtà non erano separati in una sequenza temporale<sup>126</sup>. La sequenza dell'azione elaborata da Crisippo, che diverrà la sequenza stoica ortodossa, è dunque rappresentazione-assenso-impulso-azione. Essa è testimoniata in un passo del *de Stoicorum repugnantiis*, nel quale è scritto:

«καὶ μὴν ἔν γε τοῖς πρὸς τοὺς Ἀκαδημαῖκους ἀγῶσιν ὁ πλείστος λόγος<sup>127</sup> αὐτῷ τε Χρυσίπῳ καὶ Ἀντιπάτρῳ περὶ τίνος γέγονε; περὶ τοῦ ‘μήτε πράττειν μήθ’ ὁρμᾶν ἀσυγκαταθέτως, ἀλλὰ πλάσματα λέγειν καὶ κενὰς ὑποθέσεις τοὺς ἀξιούντας οἰκείας φαντασίας γενομένης εὐθὺς ὁρμᾶν μὴ εἵξαντας μηδὲ συγκαταθεμένουσ’»

«nelle battaglie contro gli Accademici, l'argomento più importante per Crisippo e per Antipatro intorno a cosa verteva? Intorno alla tesi che non si agisce né si tende senza assenso, ma che dicono favole e vuote ipotesi coloro che ritengono giusto che, appena si presenta una rappresentazione appropriata, subito si tende verso di essa, senza cedere né assentire»<sup>128</sup>.

Come sostenuto giustamente da A.M. Ioppolo<sup>129</sup>, tale passo rappresenta la controreplica crisippea alla teoria dell'azione accademia esposta in *adv. Col.* 1122 B-D. Infatti, oltre l'affinità verbale (evidente nell'espressione εὐθὺς ὁρμᾶν che richiama l'ἡλθεν εὐθὺς ἢ ὁρμή di *adv. Col.* 1122 D), Crisippo sta qui rispondendo a coloro che hanno sostenuto che per agire non è necessario l'assenso, perché l'impulso sopraggiunge con immediatezza e conduce l'uomo verso ciò che pare appropriato. Ora, come si è visto, questa posizione coincide esattamente con la prima risposta all'accusa di ἀπραξία riportata nell'*adv. Col.* Crisippo, avendo identificato impulso e assenso, ha semplicemente vanificato tale risposta, in quanto ha eliminato la possibilità di agire seguendo un impulso e non assentendo ad esso né alla rappresentazione che lo ha creato. Ciò dimostra, dunque,

<sup>125</sup> PLUTARCH., *de Stoic. rep.* 1037 F (SVF III 175).

<sup>126</sup> Alla base di questa affermazione vi è evidentemente un rigido monismo psicologico, che riconduce tutte le diverse funzioni dell'egemonico al solo λόγος. Su questo argomento cfr. A.M. IOPPOLO, *Il monismo psicologico degli Stoici antichi*, in «Elenchos» VIII (1987), pp. 449-66.

<sup>127</sup> Λόγος è lezione dei mss. della famiglia X<sup>3</sup>, accolta da H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia*, vol. XIII, Cambridge (Mass.)-London 1976. M. Pohlenz, invece, propone in apparato la variante πόνοσ (Plutarchus. Moralia, vol. VI 2 (ediderunt M. POHLENZ-R. WESTMAN), Lipsiae 1958).

<sup>128</sup> Cfr. PLUTARCH., *de Stoic. rep.* 1057 A, traduzione mia. Una simile controreplica stoica si ritrova anche in CIC., *Luc.*, 24-5: «In altra guisa, infatti, non può essere in moto l'appetito (così vogliamo rendere il termine ὁρμή), da cui siamo spinti all'azione e al desiderio di ciò che si è presentato al nostro sguardo [*scil.* ciò che si è presentato all'uomo tramite il φαντατικὸν κίνημα]. Ma è indispensabile che quel principio motore si renda prima manifesto e riscuota poi la nostra fiducia: il che è impossibile, se la rappresentazione che a noi si sia presentata non potrà essere distinta da quella falsa. Come mai, poi, l'anima potrebbe essere indotta all'appetizione, qualora non si percepisse se la rappresentazione è conforme alla natura o le è estranea?» (traduzione di A. RUSSO, *Scettici antichi*).

<sup>129</sup> A.M. IOPPOLO, *Su alcune recenti interpretazioni dello scetticismo dell'Accademia*, cit., p. 342. Contra cfr. C LÉVY, *Le concept de doxa des Stoiciens à Philon d'Alexandrie*, p. 266 e sgg.

che la risposta accademica di *adv. Col.* 1122 B-D è modellata sulla teoria dell'azione zenoniana. Essa, infatti, presuppone che l'assenso non si identifichi con l'impulso, ma che al contrario sia qualcosa che sopraggiunge solo in un secondo momento. In altri termini, l'assenso può essere eliminato soltanto nella dottrina di Zenone e non in quella di Crisippo. Ma, se la controreplica del *de Stoicorum repugnantiis* si deve a Crisippo – e non ci sono motivi per dubitarne, dato che Plutarco la attribuisce esplicitamente a lui – e se la teoria dell'azione esposta in *adv. Col.* 1122 B-D si adatta alla filosofia zenoniana, allora l'accademico nominato nell'*adv. Col.* non può essere altri che Arcesilao. Come noto, infatti, nell'evoluzione storica della disputa tra Stoici e Accademici, è Arcesilao che si oppose a Zenone, mentre Crisippo replicò alle obiezioni di Arcesilao, in taluni casi (e la sequenza dell'azione ne è un esempio) riformulando la dottrina stoica in modo da renderla immune dagli attacchi accademici. Il fatto, poi, che nel passo del *de Stoicorum repugnantiis* Plutarco nomini anche Antipatro non può essere portato come un argomento contrario a tale ipotesi, perché ciò significa che «Carneade, a cui Antipatro si contrappone, aveva proseguito la linea d'attacco di Arcesilao, ma non che sia Carneade l'inventore dell'argomento, dal momento che la risposta di Crisippo lo esclude per evidenti motivi cronologici»<sup>130</sup>. In conclusione dunque, anche l'analisi storico-filosofica della prima risposta all'accusa di ἀπραξία dimostra che tale testimonianza plutarchea si riferisce ad Arcesilao e non a un accademico successivo.

IV.5: La seconda risposta all'accusa di ἀπραξία: «basta avere una sensazione ed essere fatti di carne e il piacere apparirà un bene» (adversus Colotem 1122 D-E)

In *adv. Col.* 1122 D linee 7-9 è presentata la seconda accusa contro la filosofia di Arcesilao, secondo la quale:

«αἰσθησιν ἔχειν δεῖ καὶ σάρκινον εἶναι, καὶ φανείται ἡδονὴ ἀγαθόν».

«“basta avere una sensazione ed essere fatti di carne e il piacere apparirà un bene”».

Come si è visto nel II capitolo, gli accenni all'ἡδονή e alla σάρξ garantiscono la paternità epicurea di tale affermazione e confermano, dunque, che da queste linee in avanti gli avversari di Arcesilao tornano ad essere gli Epicurei e in particolar modo Colote<sup>131</sup>. Il

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>131</sup> Cfr. *supra*, pp. 94-5.

passaggio dalla sezione precedente, incentrata sulla filosofia stoica, a quella successiva è altresì evidenziato dalla locuzione greca “καὶ μὴν αὐτῶν γε τούτων”, con cui ha inizio questo nuovo capitolo (il XXVII) dell’*adv. Col.* Ma, proprio perché declinata a partire dalla filosofia epicurea, l’accusa di ἀπραξία assume in questa nuova sezione una formulazione lievemente differente: per agire, infatti, non sarebbe più necessario assentire alle rappresentazioni che colpiscono il soggetto attraverso il movimento rappresentativo, ma più semplicemente sarebbe sufficiente esser fatti di carne e avere una sensazione, in modo tale che il piacere appaia immediatamente essere un bene e che, di conseguenza, il soggetto agisca impulsivamente tendendo a tale piacere. Dietro questa differente formulazione dell’accusa di ἀπραξία vi è dunque il principio epicureo secondo il quale il piacere, essendo il bene primo e connaturato alla natura umana<sup>132</sup>, motiverebbe l’azione dell’uomo. Per gli Epicurei si può, infatti, assumere il piacere «as [...] criterion [...] that everyone feels without necessarily elevating it to the status of a rule»<sup>133</sup>. Ma, se si nega tale criterio, sostiene Colote, si è condannati a una forma di totale inattività.

Almeno apparentemente la risposta di Arcesilao accoglie i requisiti che gli Epicurei hanno imposto all’azione, in considerazione anche del fatto che tali requisiti sono decisamente meno onerosi di quelli imposti dagli Stoici. Secondo Arcesilao, infatti, anche l’accademico, così come l’epicureo, può agire sollecitato dai movimenti piacevoli e lievi della carne; tuttavia, al contrario dell’epicureo, egli non si fa da essi piegare e rammollire<sup>134</sup>. In altri termini, la risposta di Arcesilao sembrerebbe in parte condividere il principio epicureo secondo cui il piacere, risvegliando la carne, conduce l’uomo all’azione. Tuttavia, a una lettura più attenta, si evince chiaramente che Arcesilao intese stravolgere il significato più profondo della dottrina epicurea. Sostiene, infatti, l’accademico che anche colui che pratica un’ἐποχὴ περὶ πάντων:

«αἰσθήσεως μετέχει καὶ σάρκινός ἐστι, καὶ λαβὼν ἀγαθοῦ φαντασίαν ὀρέγεται καὶ ὁρμᾷ, πάντα πράττων ὅπως οὐ διαφεύξεται αὐτόν, ἀλλ’ὥς ἀνυστὸν ἀεὶ συνέσται τῷ οἰκείῳ, φυσικαῖς οὐ γεωμετρικαῖς ἐλκόμενος ἀνάγκαις»

<sup>132</sup> Cfr. EPIC., *ep. Men.*, 129: «ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἐγνώμεν»; «πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον»; «πάσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν».

<sup>133</sup> J. BRUNSCHWIG, *The cradle argument in Epicureanism and Stoicism*, in M. SCHOFIELD-G. STRIKER (eds.), *The Norms of Nature*, cit., pp. 113-44, p. 115.

<sup>134</sup> Cfr. *adv. Col.* 1122 E: «Senza che ci sia bisogno di un maestro, infatti, questi belli, lievi e piacevoli movimenti della carne – come essi li chiamano – sollecitano anche colui che proprio non ammette né riconosce di essere da essi piegato e rammollito (ἄνευ διδασκάλου γὰρ αὐτὰ προκαλεῖται τὰ καλὰ ταῦτα καὶ λεία καὶ προσηνὴ κινήματα τῆς σαρκός, ὥς αὐτοὶ φασιν οὗτοι, καὶ τὸν πάνυ μὴ φάσκοντα μηδὲ ὁμολογῶντα κάμπτεσθαι καὶ μαλάσσεσθαι τούτοις)»

«partecipa della sensazione ed è fatto di carne e, avendo ricevuto una rappresentazione del bene, tende e si lancia verso di esso impulsivamente, facendo di tutto per non lasciarselo sfuggire, ma per stare, per quanto è possibile, sempre insieme a ciò gli è appropriato, trascinato da necessità naturali e non geometriche»<sup>135</sup>.

Rispetto all'accusa epicurea, che esplicitamente ammetteva l'identificazione tra piacere e bene, nella replica di Arcesilao non vi è spazio alcuno per il concetto di ἡδονή. Anzi, in queste poche linee plutarchee lo stesso termine ἡδονή non è più citato e il ruolo che il piacere rivestiva come movente dell'azione è qui sostituito dal concetto di τὸ ἀγαθόν. Sostiene, infatti, Arcesilao che colui che sospende il giudizio su tutto, pur avendo la stessa costituzione fisica dell'epicureo ossia pur essendo fatto di carne e partecipando della sensazione, è ricettivo nei confronti della rappresentazione del bene (ἀγαθοῦ φαντασίαν) e non nei confronti del piacere. È, dunque, questo genere di rappresentazioni che induce l'accademico ad agire, in quanto egli tende e si lancia impulsivamente verso il bene. Ed è dunque il bene, e non il piacere epicureo né l'appropriazione di se stessi canonizzata nel processo stoico dell'οἰκειώσις<sup>136</sup>, ad essere sempre appropriato (ἂν εὖ συνέσται τῷ οἰκείῳ) alla natura umana. All'edonismo epicureo Arcesilao replicò, quindi, riaffermando un principio fondamentale del Platonismo come quello della supremazia del bene. La risposta di Arcesilao, infatti, riecheggia apertamente diversi passi del *corpus* platonico, nei quali Platone aveva condannato la tesi cardine dell'edonismo – ossia l'identificazione tra piacere e bene, che anche gli Epicurei fecero propria – a causa delle conseguenze assurde (ἄλογώτατα) a cui essa condurrebbe<sup>137</sup>.

Questo non è però l'unico elemento di eredità platonica presente in tale passo. Infatti, evidenziando la centralità del bene anche in riferimento alla teoria dell'azione, Arcesilao si appropriò di un ulteriore aspetto fondamentale della filosofia platonica, ossia quello dell'*eros*. In dialoghi come il *Gorgia* o come il *Simposio*, Platone aveva infatti sostenuto che tutti gli uomini desiderano il bene e che tendono a perseguirlo *anche nelle loro azioni*<sup>138</sup>; o ancora che Eros, essendo privo di bellezza e bontà<sup>139</sup>, è tendenza al

<sup>135</sup> *Adv. Col.* 1122 D-E. Non condivido, dunque, quanto sostenuto da P. VANDER WAERDT, *Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism*, cit., p. 229 n. 11, secondo il quale le fonti antiche non testimonierebbero alcuna risposta accademica all'accusa di *apraxia* mossa dagli Epicurei.

<sup>136</sup> Per la teoria stoica dell'*oikeiosis* cfr., inoltre, CIC., *de finibus* III, 16 e sgg.; DIOG. LAERT. VII 85 e sgg.; SVF III 178-89. E per un'analisi di tali testimonianze cfr.: T. ENGBERG-PEDERSEN, *Discovering the good: oikeiosis and kathekonta in Stoic ethics*, in M. SCHOFIELD-G. STRIKER (eds.), *The Norms of Nature*, cit., pp. 145-83; S.G. PEMBROKE, *Oikeiosis*, in A.A. LONG (ed.), *Problems in Stoicism*, cit., pp. 114-49; G. STRIKER, *The Role of Oikeiosis in Stoic Ethics*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy» I (1983), pp. 145-67 (rist. in in EAD., *Essays on Hellenistic and Ethics*, cit., pp. 281-97).

<sup>137</sup> Cfr. PLATO, *Phil.* 54 D-55 C.

<sup>138</sup> Cfr. PLATO, *Gorg.* 468 A-C; in 468 B Socrate si rivolge a Polo dicendo: «E allora cerchiamo sempre il bene, anche quando camminiamo, se camminiamo, poiché riteniamo che questo sia meglio, e, al contrario,

possesso perpetuo del bene e perciò induce l'uomo a *ricercare attivamente* le cose belle<sup>140</sup>. Arcesilao, dunque, assunse tali tesi platoniche per mostrare che lo scettico non è affatto condannato all'ἀπραξία: subendo una rappresentazione del bene, egli può agire mosso dal desiderio di lanciarsi verso il bene e di tendere a esso (λαβὼν ἀγαθοῦ φαντασίαν ὁρέγεται καὶ ὁρμᾷ). Anche l'azione motivata dal desiderio di perseguire il bene non è, poi, in contrasto con l'ἐποχὴ περὶ πάντων. La dimensione erotica è da questo punto di vista fondamentale: essa, infatti, garantisce allo scettico la possibilità di agire mosso dal desiderio del bene, senza che sia dunque necessario assentire allo stato di cose che ha provocato l'ἀγαθοῦ φαντασία<sup>141</sup>. Dunque, esattamente come descritto nella prima risposta all'accusa di ἀπραξία, anche in questo caso l'azione dell'accademico non contraddice il suo scetticismo gnoseologico, in quanto non segue una deliberazione razionale ma è semplicemente causata dall'impulso, in questo caso del bene.

Infine, in queste tre righe plutarchee compare un ulteriore riferimento alla filosofia platonica. L'affermazione che l'accademico fa di tutto per stare sempre insieme a ciò che gli è appropriato, ossia al bene, «trascinato da necessità naturali e non geometriche (φυσικαῖς οὐ γεωμετρικαῖς ἐλκόμενος ἀνάγκαις)», allude infatti a un passo della *Repubblica*, nel quale Platone tratta dell'educazione da impartire ai guardiani e, più precisamente, della necessità che essi condividano abitazioni, pasti e donne<sup>142</sup>. Platone definisce queste necessità naturali, erotiche e non geometriche, in quanto le necessità erotiche sono in grado di persuadere e trascinare il volgo molto più facilmente delle fredde regole geometriche<sup>143</sup>. Come giustamente sostenuto da A.M. Ioppolo, «riprendendo

quando stiamo fermi, se stiamo fermi, lo facciamo sempre con lo stesso scopo, per il bene (τοῦ αὐτοῦ ἔνεκα, τοῦ ἀγαθοῦ)» (traduzione di F. ADORNO, *Platone. Gorgia*, Roma-Bari 1997).

<sup>139</sup> Cfr. PLATO, *symp.* 201 C: «Se dunque Amore è privo di bellezza, e le cose buone sono anche belle, egli dovrà essere privo anche di bontà (εἰ ἄρα ὁ Ἔρως τῶν καλῶν ἐνδεής ἐστὶ, τὰ δὲ ἀγαθὰ καλὰ, καὶ τῶν ἀγαθῶν ἐνδεής εἶη)» (traduzione di G. CALOGERO, *Platone. Simposio*, Roma-Bari 1996). Sul discorso di Socrate nel *Simposio* cfr. F. TRABATTONI, *Platone*, cit., pp. 167-72.

<sup>140</sup> Cfr. PLATO, *symp.* 207 A; 210 A e sgg. Cfr. anche alcuni passi del *Fedro*, nei quali la dimensione erotica è presentata come uno strumento educativo necessario per persuadere l'uomo della superiorità della filosofia (PLATO, *Phaedr.* 250 A e sgg.). Sul significato dell'amore nel *Fedro* cfr. ancora F. TRABATTONI, *Platone*, cit., pp. 172-7.

<sup>141</sup> A tal proposito, è interessante ricordare che nel *Contro il Liside di Platone* Colote aveva molto verosimilmente polemizzato contro l'ideale paideutico platonico, fondato proprio su una concezione non dogmatica dell'*eros* (cfr. *supra*, pp. 63-4).

<sup>142</sup> Cfr. PLATO, *resp.* IV 458 C: «E quelli, avendo comuni le case e i pasti, mentre nessuno avrà nulla di ciò in privato possesso, staranno tutti assieme, e mescolandosi insieme negli esercizi ginnastici e nella restante educazione saran condotti per l'innata necessità (ὕπ' ἀνάγκης [...] τῆς ἐμφύτου) a congiungersi tra loro» (traduzione di F. GABRIELI, *Platone. La Repubblica*, Milano 1981).

<sup>143</sup> Cfr. PLATO, *resp.* IV 458 D: «Se non di necessità geometrica, [...], certo di necessità erotica, che è probabilmente ancor più imperiosa di quella nel persuadere e trascinare il volgo (οὐ γεωμετρικαῖς γε, [...], ἀλλ' ἐρωτικαῖς ἀνάγκαις, αἱ κινδυνεύουσιν ἐκείνων δορυμύτεροι εἶναι πρὸς τὸ πείθειν τε καὶ ἔλκειν τὸν πολλὸν λεόν)». Traduzione di F. GABRIELI, *Platone. La Repubblica*, cit. Per l'analisi di questi passi platonici cfr. M. VEGETTI, *La Repubblica*, vol. IV, Napoli 2000.

quell'espressione platonica secondo cui la natura costringe più della geometria, Arcesilao vuole indicare che le necessità naturali ci spingono verso il bene e dunque noi siamo attratti naturalmente da esso. Per raggiungere il bene è inutile la geometria, vale a dire la *katalepsis* degli Stoici, ma basta farsi guidare dall'istinto naturale»<sup>144</sup>.

Queste allusioni ai testi di Platone svelano dunque la genuina eredità platonica di Arcesilao. In particolar modo, è molto significativo il riferimento alla tesi platonica della supremazia del bene, soprattutto se si considera che anche lo scetticismo di Sesto si confrontò con la teoria morale dell'edonismo. Tuttavia, sia in *PH* III che in *M* XI Sesto non si appellò a nessun criterio morale da sostituire a quello del piacere; ma si limitò a opporre alla tesi secondo la quale il bene si identifica con il piacere altre tesi opposte ma di egual valore, al fine di ottenere l'equipollenza e di sospendere dunque il giudizio anche in riferimento alla natura del bene<sup>145</sup>. Evidenziando l'importanza della rappresentazione del bene, Arcesilao scelse invece di elaborare una differente teoria dell'azione, influenzata da Platone ma anche dal pensiero di Polemone. A tal proposito va infatti ricordato che Arcesilao abbandonò il Liceo di Teofrasto per frequentare la scuola di Polemone e Crantore, attratto non tanto dalle esercitazioni dialettiche – di cui aveva già fatto esperienza nella scuola di Aristotele – quanto dalle riflessioni etiche che caratterizzarono soprattutto la filosofia di Polemone<sup>146</sup>. È, infatti, noto che uno dei concetti chiave della filosofia di questo pensatore fu quello di φύσις, come dimostra il titolo della sua opera *Precetti per la vita secondo natura*<sup>147</sup>, e che proprio questo aspetto dell'insegnamento di Polemone suscitò l'interesse di Zenone di Cizio e Aristone di Chio, oltre che dello stesso Arcesilao.

Non è, dunque, affatto casuale che in questa sezione dell'*adv. Col.* dedicata alla teoria dell'azione dell'accademico compaiano ben tre riferimenti terminologici alla φύσις. Oltre al passo che stiamo analizzando (1122 E), in cui si dice appunto che colui che

---

<sup>144</sup> Cfr. A.M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, cit., pp. 139-40. *Contra* tale lettura del riferimento platonico cfr. C. LÉVY, *Le concept de doxa des Stoïciens à Philon d'Alexandrie*, cit., p. 268-9: «Il y a une délimitation des domaines respectifs de l'instinct et du rationnel, qui se différencie profondément de l'esprit du stoïcisme, et à laquelle il n'est pas impossible de trouver une racine platonicienne, comme le montre la comparaison avec un passage de la *République* cité par Plutarque lui-même, mais à contre-sens. Platon y évoque une action instinctive, qui n'est donc pas guidée par des "contraintes", et la présence chez Plutarque de cette citation a pu être invoquée à l'appui d'une interprétation naturaliste de la philosophie d'Arcésilas. Il nous semble, au contraire, que Platon n'y exprime pas sa confiance, mais sa défiance à l'égard de l'instinct».

<sup>145</sup> Cfr. J. ANNAS, *Doing without objective values: ancient and modern strategies*, in M. SCHOFIELD-G. STRIKER (eds.), *The Norms of Nature*, cit., pp. 3-29; p. 7: «Moral philosophers make claim about value, which recommend themselves to us *via* their arguments. The sceptic aims to get us to equipollence: both side are equally convincing [...]; and we find ourselves suspending judgment on philosophical claims about good, pleasure and value in general». Sulle strategie argomentative di Sesto Empirico cfr. J.A. PALMER, *Skeptical Investigations*, in «Ancient Philosophy» XX (2000), pp. 351-75.

<sup>146</sup> Cfr. A.M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, cit., p. 150-1 e A.A. LONG, *Diogenes Laertius. Life of Arcesilaus*, cit., p. 440. Fonti più maliziose sostengono che Arcesila passò all'Accademia per amore di Crantore (DIOG. LAERT. IV 29-30).

<sup>147</sup> Cfr. CLEM. ALEX., *strom.* VII VI 32,9 = fr. 112 GIGANTE.

sospende il giudizio su tutto è spinto verso il bene da necessità naturali (φυσικαῖς ἀνάγκαις), il ruolo della natura è richiamato anche in 1122 C, dove si dice l'accademico segue l'istinto che lo conduce naturalmente (φυσικῶς)<sup>148</sup> all'azione e che egli rifugge, dunque, solo ciò a cui sono connaturati falsità e inganno (ψεῦδος ἐμφύεται καὶ ἀπάτη); o ancora in 1122 F, dove è detto che colui che sospende il giudizio su tutto elimina unicamente le opinioni e si serve delle altre cose in modo conforme a natura (χρηται δὲ τοῖς ἄλλοις ὡς πέφυκεν). Questi passi plutarchei mostrano, dunque, che il concetto di natura rivestì un ruolo importante anche nella filosofia di Arcesilao e trovano riscontro in altre testimonianze antiche. Diogene Laerzio, infatti, scrive che Arcesilao «nella conversazione quasi per un bisogno naturale (φυσικῶς δέ πως) [...] ricorreva ai modi di dire “Affermo io” etc.»<sup>149</sup>. E ancora Sesto Empirico, volendo distinguere la posizione dei Pirroniani da quella di Arcesilao, ricorda che i primi affermano che l'εποχή è il τέλος attenendosi a ciò che appare (κατὰ τὸ φαινόμενον), mentre Arcesilao avrebbe sostenuto una medesima posizione ma in relazione alla natura (πρὸς τὴν φύσιν)<sup>150</sup>. Tralasciando l'interpretazione evidentemente tendenziosa di Sesto, resta comunque significativo il fatto che la posizione di Arcesilao è presentata ancora una volta in connessione con il concetto di φύσις.

Al contrario del passo laerziano e di quello sestano, nell'*adv. Col.* il concetto di φύσις è però richiamato all'interno della teoria morale di Arcesilao e non più in connessione con la prassi argomentativa dell'accademico né con la sua sospensione del giudizio. Evidentemente, dunque, Arcesilao si appellò a tale concetto anche per garantire allo scettico la possibilità di agire. Secondo Arcesilao, infatti, l'accademico può agire coerentemente con il suo scetticismo solamente se guidato dalla natura, ossia solamente se segue ciò che è naturale. Ad essere naturali sono, infatti, il movimento rappresentativo, quello impulsivo e la tensione verso il bene; mentre l'unico movimento contro natura è l'assenso. Ma, poiché l'accademico elimina l'assenso e si serve invece di ciò che è appropriato a natura (ossia esattamente del φανταστικὸν κίνημα, dell'ὁρμητικὸν κίνημα

---

<sup>148</sup> L'importanza di questo avverbio fu già rilevata da G. Striker (*Sceptical Strategies*, cit., p. 104 della ristampa in *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*), che giustamente ha anche criticato la traduzione di φυσικῶς con “instinctively” proposta da Einarson-De Lacy: «This may be too strong, since it would seem to imply the implausible view that we always act by instinct. Arcesilaus might have left open the possibility that we can ‘naturally’ decide to act without assent». Non sembra condivisibile quanto in merito afferma F. Trabattoni, ossia che: «la guida della natura, [...], non preclude infatti un intervento discriminante della φρόνησις, volto a migliorare, nei limiti del possibile, la conoscenza di ciò che la natura indica come veramente οἰκείον, distinguendolo da ciò che sembra tale solo in modo superficiale» (*Arcesilao platonico?*, cit., p. 35).

<sup>149</sup> Cfr. DIOG. LAERT. IV 36. Per l'analisi di tale cfr. *supra*, p. 174 n. 34.

<sup>150</sup> Cfr. SECT. EMP., *PH* I 233-4.

e dell'impulso verso il bene), egli agisce seguendo sempre i dettami della natura e non contraddicendo mai la sua posizione epistemologica. Nella filosofia morale dell'accademico, dunque, la φύσις assume un valore normativo, in quanto «regola per Arcesilao una condotta di vita esente da opinioni. E' la natura che assicura insieme la possibilità dell'azione e quella di non commettere errori. L'errore deriva dall'opinione e quindi dall'assenso. Ma seguire la natura significa essere guidati dall'istinto senza riconoscere come vere le rappresentazioni dalle quali si è affetti in modo involontario»<sup>151</sup>. Contrariamente a quanto sostenuto da alcuni studiosi<sup>152</sup>, questo valore normativo del concetto di φύσις non è in contraddizione con alcuni passi ciceroniani, nei quali la natura sembra rivestire un ruolo decisamente più negativo<sup>153</sup>. Questi passi ciceroniani, infatti, si riferiscono alle capacità euristiche della natura e, da questo punto di vista, il giudizio non può che essere negativo sia che si tratti della natura generalmente intesa, sia che si tratti della natura umana. Se infatti i passi ciceroniani si riferissero all'entità natura, è chiaro che Arcesilao – così come qualsiasi altro scettico – non può appellarsi a tale entità per garantirsi una conoscenza certa del mondo esterno, del mondo appunto naturale che lo circonda. Se, dall'altro canto, si trattasse invece della natura umana, essa è per Arcesilao costitutivamente limitata e non può dunque andare oltre una conoscenza oscura. In entrambi i casi, tuttavia, nulla vieta all'accademico di servirsi nella sfera pratica di ciò che a lui pare naturale o del suo istinto che naturalmente lo conduce all'azione. È necessario, quindi, tenere distinti il valore epistemico del concetto di natura dal suo ruolo in campo

<sup>151</sup> Cfr. A. M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, cit., p. 153. *Contra* tale interpretazione del concetto di natura cfr. R. BETT, *Carneades' Pithanon*, cit., pp. 63-4 n. 11.

<sup>152</sup> Cfr. C. LÉVY, *Le concept de doxa des Stoïciens à Philon d'Alexandrie*, cit., p. 273.

<sup>153</sup> Cfr. CIC., *Varro* 45: «Arcesilao sosteneva l'impossibilità di qualsiasi conoscenza [...] Così egli pensava che tutto è avvolto dall'oscurità e che non esiste niente che sia possibile distinguere e capire (*Itaque Arcesilao negabat esse quicquam quod sciri posset [...] sic omnia latere censebat in occulto: neque esse quicquam quod cerni aut intellegi possit*)». Cfr. anche *Luc.* 32: «A volte, infatti, quando noi facciamo loro l'obiezione che, se sono vere le loro discettazioni, tutta la realtà rimane nell'incertezza, essi rispondono: "E che ce ne importa? È forse colpa nostra? Accusa la natura, che, come afferma Democrito, ha sommerso la verità in un abisso profondo!" (*Interdum enim cum adhibemus ad eos orationem eius modi: "si ea, quae disputentur, vera sint, tum omnia fore incerta", respondent: "quid ergo istud ad nos? Num nostra culpa est? Natura accusa, quae in profundo veritatem, ut ait Democritus, penitus abstruserit"*)». Le traduzioni sono di A. RUSSO, *Scettici antichi*, cit. Condivido l'opinione di A. Goedeckemeyer (*Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, Leipzig 1905, p. 34), R. Hirzel (*Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, Leipzig 1882, III p. 212), A.M. Ioppolo (*Opinione e Scienza*, cit., pp. 65-70; e *La testimonianza di Sesto Empirico*, cit., p. 193 e sgg.), e J.S. Reid (*M. Tulli Ciceronis Academica*, cit., *ad loc.*), secondo i quali la posizione esposta in *Luc.* 32 è da riferirsi ad Arcesilao, seppur questi non sia nominato. Ritengono, invece, che Cicerone alluda alla filosofia pirroniana: V. BROCHARD, *Les Sceptiques grecs*, cit., p. 245; P. COUISSIN, *Le Stoïcisme de la Nouvelle Académie*, cit., p. 263; M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, cit., II, p. 352; A.A. LONG-D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, cit., II, p. 441; e G. STRIKER, *Sceptical Strategies*, cit., p. 64. Ma contro tale ipotesi, deve essere notato che Cicerone non sembra affatto conoscere lo scetticismo pirroniano e che, al contrario, quando parla di Pirrone lo considera un filosofo moralista.



pratico; solo in questo modo, infatti, le testimonianze ciceroniane e quella plutarchea non si contraddicono<sup>154</sup>.

IV.6: La terza risposta all'accusa di ἀπραξία: il ruolo del fenomeno (adversus Colotem 1122 E-F)

Le prime due risposte presentate nell'*adv. Col.* riguardano, dunque, l'accusa di totale inattività, declinata rispettivamente a partire dalla teoria stoica e da quella epicurea. Come visto, però, nell'antichità l'accusa di ἀπραξία assunse anche una differente formulazione, volta a dimostrare che lo scettico, se anche riuscisse ad agire, compirebbe azioni assurde e paradossali, in quanto non disporrebbe di un criterio in base al quale scegliere come agire<sup>155</sup>. Nell'ultima risposta all'accusa di ἀπραξία, dunque, Arcesilao deve difendersi anche da questa seconda declinazione al fine di garantire all'accademico la possibilità di compiere azioni volontarie, ossia quelle azioni che seguono una deliberazione e tendono a un fine. Se così non fosse, infatti, la sua teoria morale giustificerebbe unicamente le azioni meccaniche e istintive, risultando così inadatta a render conto dell'agire umano. In altri termini, Arcesilao deve spiegare come è possibile, ad esempio, che colui che pratica un'ἐποχή περὶ πάντων si incammini verso la porta, e non vada a sbattere contro il muro, qualora voglia uscire di casa per recarsi al mercato; o ancora deve motivare in base a quale ragionamento l'accademico possa scegliere di dirigersi verso il bagno e non verso il monte<sup>156</sup>. Infatti, se egli realmente non assente alla rappresentazione della porta ma si accontenta del φανταστικὸν κίνημα che nasce da essa e dell'ὁρμητικὸν κίνημα che lo spinge ad agire verso di essa, come può utilizzare la porta per le funzioni che le sono proprie? Secondo l'accusa dogmatica, dunque, non si può compiere una scelta e agire coerentemente con essa, se prima non si è assentito alla realtà fattuale che ne determina le condizioni di possibilità. Conoscere la vera natura del mondo esterno e

---

<sup>154</sup> Se questa interpretazione è corretta, vi sarebbe dunque un'interessante analogia tra il concetto di φύσις e quello di φαινόμενον: entrambi assumerebbero, infatti, due significati differenti, a seconda che si riferiscano all'ambito epistemologico o a quello etico.

<sup>155</sup> Cfr. *supra*, pp. 170-1.

<sup>156</sup> *Adv. Col.* 1122 E: «ἀλλὰ πῶς οὐκ εἰς ὄρος ἄπεισι τρέχων ὁ ἐπέχων ἀλλὰ εἰς βαλανεῖον, οὐδὲ πρὸς τὸν τοῖχον ἀλλὰ πρὸς τὰς θύρας ἀναστὰς βαδίζει βουλόμενος εἰς ἀγορὰν προελθεῖν: »». Come giustamente osservato da M. BONAZZI, *Plutarco, l'Academia e la politica*, cit., pp. 271-2, gli esempi utilizzati in questo passo non sono casuali. Il riferimento all'agora, infatti, alluderebbe alla ricerca di un consenso presso le folle, che anche altre fonti (come abbiamo visto, cfr. *supra*, p. 173) attribuiscono ad Arcesilao. E «più maliziosamente ancora, anche i riferimenti ai 'muri' e alle 'porte', almeno secondo un certo uso colloquiale dei due termini, sembrano rinviare alla vita privata di Arcesilao e a certe sue frequentazioni poco rispettabili».

assentire ad essa sarebbe dunque un requisito imprescindibile dell'azione<sup>157</sup>. Al contrario per Arcesilao ciò non è necessario:

«ὅτι φαίνεται δήπουθην αὐτῷ βαλανεῖον οὐ τὸ ὄρος ἀλλὰ τὸ βαλανεῖον, καὶ θύρα οὐχ ὁ τοίχος ἀλλὰ ἡ θύρα, καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἕκαστον. ὁ γὰρ τῆς ἐποχῆς λόγος οὐ παρατρέπει τὴν αἴσθησιν οὐδὲ τοῖς ἀλόγοις πάθεσιν αὐτοῖς καὶ κινήμασιν ἀλλοίωσιν ἐμποιεῖ διαταράττουσαν τὸ φανταστικόν, ἀλλὰ τὰς δόξας μόνον ἀναιρεῖ, χρήται δὲ τοῖς ἄλλοις ὡς πέφυκεν»

«perché certamente ciò che a lui [*scil.* ad Arcesilao] appare essere un bagno non è il monte, ma il bagno e ciò che gli pare una porta non è il muro, ma la porta e lo stesso vale per ogni altra cosa. Il discorso dell'*epoche*, infatti, non altera la sensazione, né suscita nelle stesse affezioni irrazionali e nei movimenti un'alterazione che sconvolge il movimento rappresentativo, ma elimina unicamente le opinioni, mentre si serve delle altre cose in modo conforme alla loro natura»<sup>158</sup>.

Secondo Arcesilao, dunque, è sufficiente appellarsi alla realtà fenomenica, al τὸ φαινόμενον, per agire coerentemente con gli scopi prefissatisi. Analogamente a quanto sostenuto nella prima risposta all'accusa di ἀπραξία, Arcesilao nega che per agire sia necessario passare dal piano fenomenico – ossia il φαινόμενον che colpisce (τυποῦσθαι) l'uomo attraverso il φανταστικὸν κίνημα – al piano ontologico: l'accademico può quindi servirsi di ciò che appare, senza formulare un'opinione sulla sua natura ontologica ed epistemologica<sup>159</sup>. In altri termini, è sufficiente che all'accademico la porta appaia come una porta, affinché egli possa usarla per uscire di casa senza andare a sbattere contro i muri. Ma, dato che l'ἐποχὴ περὶ πάντων non sconvolge il movimento rappresentativo, anche all'accademico la porta apparirà come porta: per agire, quindi, egli può tranquillamente servirsi delle φαντασίαι che provengono da questo oggetto, senza tuttavia assentire ad esse<sup>160</sup>. Ancora una volta, dunque, Arcesilao può agire e in questo caso

<sup>157</sup> Seppur i dogmatici di questo passo sono da identificarsi storicamente con gli Epicurei (perché solamente essi affermavano che tutti «gli organi sensoriali sono accurati e che le rappresentazioni sono vere» 1122 E; cfr. *supra*, pp. 87-8), tuttavia anche gli Stoici avrebbero facilmente condiviso tale ragionamento.

<sup>158</sup> *Adv. Col.* 1122 E-F.

<sup>159</sup> Condivido, dunque, quanto sostenuto da M. BURNYEAT, *Can the Skeptic Live His Skepticism?*, in ID. (ed.), *The Skeptical Tradition*, cit., pp. 117-48, p. 121: «when the skeptic doubts that anything is true [...] he has exclusively in view claims as to real existence. Statements which merely record how things appear are not in question – they are not called true or false».

<sup>160</sup> Cfr. K.M. VOGT, *Scepticism and action*, cit., p. 172: «how can adherence to appearances make the sceptic perform some actions, and not others? Would it not seem, in particular from the sceptic's own point of view, that there are regularly several conflicting appearances? The attempt to act on all of them would indeed seem paralysing».

compiere anche azioni premeditate, senza contraddire il suo rigoroso scetticismo gnoseologico<sup>161</sup>.

Molti studiosi hanno recisamente negato che questa teoria dell'azione risalga già ad Arcesilao, in quanto ritengono che il ruolo del fenomeno e l'utilizzo di tale concetto quale criterio d'azione sia una prerogativa esclusiva della filosofia neopirroniana<sup>162</sup>. Per questo motivo, dunque, l'ultima formulazione della risposta all'accusa di ἀπραξία è stata ingiustamente trascurata negli studi moderni relativi alla teoria morale di Arcesilao, che spesso analizzano unicamente la risposta basata sui tre movimenti dell'anima. Tuttavia, alcune considerazioni portano a riconsiderare l'importanza di tale argomentazione e ad attribuirne la paternità ad Arcesilao. Innanzitutto, non va sottovalutata la nota strategia sestana di attribuirsi concetti propri della filosofia di Arcesilao, mantenendo però tacito il suo debito nei loro confronti. Infatti, a parte un passo dei *Lineamenti pirroniani* in cui Sesto sembra ammettere la comunanza tra l'indirizzo scettico e la filosofia di Arcesilao<sup>163</sup>, nel resto della sua opera egli tende a negare l'influenza esercitata sullo scetticismo pirroniano dal pensiero dell'accademico. Per quanto riguarda il criterio d'azione è poi assolutamente emblematico il silenzio di Sesto a riguardo dell'accusa di ἀπραξία che, come noto, fu rivolta contro Arcesilao da parte degli Stoici e degli Epicurei. È singolare che egli non nomini mai tale accusa, soprattutto se si considera che essa riguardò anche lo scetticismo pirroniano e che lo stesso Sesto dovette elaborare una risposta per difendere la propria filosofia da tale accusa. Ma ancor più significativo è il silenzio di Sesto a riguardo del

---

<sup>161</sup> La risposta all'accusa di ἀπραξία basata sul ruolo del fenomeno, dunque, non riporta una teoria dell'azione differente da quella difesa attraverso la distinzione dei tre movimenti dell'anima, come dimostra anche il termine τὸ φανταστικόν che compare in entrambe le sezioni. Semplicemente essa la espone a partire da un diverso punto di vista. Ma su questo cfr. *infra*, pp. 220-1.

<sup>162</sup> Cfr., tra gli altri, M. BURNYEAT, *Can the Skeptic Live His Skepticism?*, cit., specialmente pp. 125-9; G. STRIKER, *Sceptical Strategies*, cit., pp. 100-1 n. 31. Giustamente più cauto J. Opsomer, secondo il quale: «Plutarch's answer here is remarkably similar to the Pyrrhonian sources. It may have been influenced by later, possibly Pyrrhonian sources, but it is certainly plausible that Arcesilaus too referred too ὅτι φαίνεται as an adequate basis for action» (*In the Search of Truth*, cit., p. 88, corsivo mio). M. FREDE, *The Sceptic's Beliefs*, cit., p. 6 sembra invece attribuire ad Arcesilao la paternità di questa risposta all'accusa di *apraxia* basata sul concetto di fenomeno. Per il ruolo del φαινόμενον nella filosofia pirroniana cfr. SEXT. EMP., *PH* I 21-4; 23: «Attenendoci, pertanto, ai fenomeni, viviamo senza dogmi, osservando le norme della vita comune, ché non possiamo vivere senza far niente del tutto» (traduzione di A. RUSSO, *Schizzi Pirroniani*, Roma-Bari 1988).

<sup>163</sup> Cfr. SEXT. EMP., *PH* I 232: «Arcesilao [...] mi sembra davvero (πάνυ μοι δοκεῖ) che partecipi dei ragionamenti pirroniani al punto che è quasi unico il suo indirizzo e il nostro (ὥς μίαν εἶναι σχεδὸν τὴν κατ' αὐτὸν ἀγωγὴν καὶ τὴν ἡμετέραν)». Anche all'interno di questa testimonianza, tuttavia, Sesto prova a mitigare la comunanza: dapprima, infatti, egli riporta l'opinione di un anonimo τις, secondo il quale la posizione di Arcesilao si differenzerebbe da quella pirroniana, in quanto solo l'Accademico avrebbe affermato recisamente (διαβεβαιωτικῶς) che l'ἐποχή è un bene πρὸς τὴν φύσιν; e infine si appella all'autorità di alcuni anonimi pensatori per avanzare l'ipotesi che Arcesilao si mostrava un pirroniano, ma in realtà era un dogmatico. Per la traduzione e l'analisi di questo passo cfr. A.M. IOPPOLO, *La testimonianza di Sesto Empirico*, cit., p. 42 e sgg. Infine cfr. anche E. SPINELLI, *Scetticismi antichi a confronto*, cit., p. 16 e sgg. della ristampa in ID., *Questioni scettiche*, cit.

criterio di azione di Arcesilao in *PH* I: nella sezione dedicata alle παρακείμεναι φιλοσοφίαι, infatti, egli nomina e discute il criterio di azione di Carneade e di Clitomaco (230-1), ma non fa cenno alcuno al criterio di azione di Arcesilao. Perché? Il motivo potrebbe essere che, anche per quanto concerne il criterio d'azione, egli volle occultare il suo debito nei confronti della filosofia di Arcesilao. Tale ipotesi è avvalorata dalla somiglianza, tanto terminologica quanto contenutistica, che lega le due testimonianze sulla teoria morale di Arcesilao (*adv. Col.* 1122 A-F e *M* VII 158) e i passi sestani dedicati al criterio d'azione dello scettico (*PH* I 23-4; *M* VII 30 e *M* XI 162-8)<sup>164</sup>. Dunque, piuttosto che prestar fede alla maliziosa testimonianza sestana e giungere così all'improbabile conclusione che il concetto di φαινόμενον fu una prerogativa della filosofia pirroniana, è preferibile fidarsi del resoconto plutarco che attribuisce esplicitamente a οἱ περὶ πάντων ἔπεχοντες, e dunque ad Arcesilao, la giustificazione della teoria dell'azione basata su ciò che appare.

Questa conclusione trova un'ulteriore conferma, qualora non si isoli la testimonianza su Arcesilao dal resto dell'opera plutarca, ma la si analizzi a partire dalla struttura complessiva dell'*adv. Col.* Si è visto, infatti, che nel suo περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστι Colote aveva attaccato l'immagine scettica di Socrate, ideata da Arcesilao, come si evince chiaramente dal contenuto di ciascuna delle tre accuse che l'epicureo rivolse contro la filosofia socratica<sup>165</sup>. In questo caso, però, è soprattutto il secondo capo d'accusa coloteo ad essere particolarmente significativo. Come detto, infatti, esso era rivolto contro un aspetto della filosofia socratica – quello del disprezzo delle sensazioni e della conseguente incoerenza tra teoria e prassi – che verosimilmente non fu mai sostenuto dal Socrate “storico”, ma che fu evidenziato per la prima volta nell'interpretazione che Arcesilao diede del magistero socratico. Proprio accogliendo questa interpretazione scettica, Colote poté accusare Socrate di ἀπραξία: quest'ultimo, infatti, non sarebbe in grado di compiere neanche le azioni quotidiane, come avvolgere il mantello intorno al proprio corpo e non intorno alla colonna o scegliere di

---

<sup>164</sup> Come giustamente sostenuto da A.M. IOPPOLO, *Su alcune recenti interpretazioni dello scetticismo dell'Accademia*, cit., p. 359: «La ὑφήγησις φύσεως, che costituisce la prima parte dell'osservanza delle norme della vita comune, riveste dunque anche nel pirronismo un ruolo fondamentale come nella filosofia di Arcesilao, delineando una notevole affinità tra i due resoconti». Anche G. Striker (*Academics versus Pyrrhonists, reconsidered*, cit., p. 204) sostiene che la risposta neopirroniana all'accusa di *apraxia* «was no doubt inspired by the Pyrrhonists' Academic predecessors. But it sounds a lot more like the first reply of Arcesilaus than like the distinction between two kinds of assent introduced by Carneades». Per l'analisi di questa questione cfr. A.M. IOPPOLO, *La testimonianza di Sesto Empirico*, cit., pp. 126-30 ed E. SPINELLI, *Sesto Empirico. Contro gli etici*, Napoli 1995, specialmente pp. 325-6.

<sup>165</sup> Cfr. *supra* pp. 97 e sgg.

portare verso la propria bocca il cibo e non il fieno<sup>166</sup>. Ora, risulta immediatamente evidente l'analogia tra questo secondo capo d'accusa coloteo e la sezione della testimonianza su Arcesilao dedicata al ruolo del fenomeno. Infatti, Arcesilao – esattamente come Socrate – non avrebbe un criterio in base al quale scegliere le azioni da compiere: così come Socrate non riuscirebbe a indossare un mantello, così Arcesilao non sarebbe in grado di uscire dalla porta di casa. Volendo polemizzare contro il Socrate scettico, Colote decise quindi di rivolgere la medesima accusa tanto contro la filosofia socratica, quanto contro quella di Arcesilao. Questa scelta ermeneutica colotea si evince chiaramente anche dagli esempi attraverso i quali l'epicureo stigmatizzò il comportamento dei suoi avversari: in entrambi i casi, infatti, essi interessano aspetti del vivere quotidiano e sono perciò strutturalmente molto simili tra loro.

L'analogia tra le due sezioni, però, non si limita esclusivamente all'impianto accusatorio, ma si estende anche alle strategie difensive. È noto, infatti, che anche nel caso di Socrate – esattamente come in quello di Arcesilao – la risposta all'accusa di ἀπραξία è costruita a partire dall'assunto che per agire è sufficiente utilizzare le apparenze, ossia i φαινόμενα. Così come Arcesilao, per recarsi al mercato, si dirige verso la porta di casa e non va a sbattere contro i muri; così anche Socrate indossa il mantello, mangia il cibo, attraversa a piedi i fiumi non troppo profondi e sfugge a serpenti e lupi non «perché è convinto in maniera infallibile che queste cose siano così come appaiono, ma perché compie ognuna di queste azioni guidato da ciò che appare»<sup>167</sup>. Ciò significa, dunque, che anche Socrate non è condannato a uno stato di totale inattività, ma al contrario può compiere azioni motivate, proprio perché ha riposto la sua fiducia nelle apparenze fenomeniche. Infatti:

«ὁ δὲ τὰς αἰσθήσεις λόγος ἐπαγόμενος<sup>168</sup> ὥς οὐκ ἀκριβεῖς οὐδὲ ἀσφαλεῖς πρὸς πίστιν οὔσας οὐκ ἀναιρεῖ τὸ φαίνεσθαι τῶν πραγμάτων ἡμῖν ἕκαστον, ἀλλὰ χρωμένοις κατὰ τὸ φαινόμενον ἐπὶ τὰς πράξεις ταῖς αἰσθήσεσι τὸ πιστεύειν ὥς ἀληθεῖσι πάντα καὶ ἀδιαπτώτοις οὐ δίδωσιν αὐταῖς· τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ἀρκεῖ καὶ χρεῖωδες ἀπ' αὐτῶν, ὅτι βέλτιον ἕτερον οὐκ ἔστιν· ἦν δὲ ποθεῖ φιλόσοφος ψυχὴ λαβεῖν ἐπιστήμην περὶ ἐκάστου καὶ γινώσιν οὐκ ἔχουσι»

<sup>166</sup> Cfr. *supra*, pp. 104-5.

<sup>167</sup> *Adv. Col.* 1118 A: «εἰ δὲ καὶ ταῦτα πράττει καὶ τοὺς ποταμούς, ὅταν ᾧσι μεγάλοι, ποσὶν οὐ διέρχεται, καὶ τοὺς ὄφεις φεύγει καὶ τοὺς λύκους, μηδὲν εἶναι τούτων οἷον φαίνεται πεπεισμένος ἀμεταπίστως ἀλλὰ πράττων ἕκαστα κατὰ τὸ φαινόμενον».

<sup>168</sup> La specificazione di ἐπαγόμενος mi ha portata a tradurre λόγος con “ragionamento” e non con “discorso”, come invece ho preferito tradurre ὁ γὰρ τῆς ἐποχῆς λόγος nel passo di *adv. Col.* 1122 F che sembra richiamare molto da vicino queste righe su Socrate (cfr. *supra*, p. 151).

«il ragionamento che porta a indurre che le sensazioni non sono né accurate né fededegne non distrugge ogni cosa che ci appare, ma, sebbene noi ce ne serviamo secondo l'apparenza nelle azioni, esso ci vieta di dare la fiducia a queste sensazioni come completamente vere e infallibili. È, infatti, sufficiente prendere da loro ciò che vi è di necessario e utile, poiché non c'è altro di meglio; ma esse non forniscono la scienza e la conoscenza di ogni cosa che l'anima del filosofo aspira a cogliere»<sup>169</sup>.

In questo passo, tuttavia, il concetto di φαίνεσθαι assume un significato in parte differente da quello presente nella testimonianza su Arcesilao. Nel caso di Socrate, infatti, Plutarco intende sottolineare maggiormente l'inaffidabilità e l'inaccuratezza delle sensazioni e ricordare con ciò la divisione, tanto ontologica quanto epistemologica, tra mondo intellegibile e mondo sensibile. Nella testimonianza su Socrate, dunque, il concetto di φαίνεσθαι è declinato a partire da quella metafisica dualistica che nell'*adv. Col.* Plutarco attribuisce a Parmenide, Socrate e Platone, ma che non si ritrova nella sezione su Arcesilao<sup>170</sup>. Si tratta evidentemente di una differenza significativa, verosimilmente dovuta a un intervento diretto da parte di Plutarco nella testimonianza su Socrate; tuttavia essa non è così cospicua come potrebbe *prima facie* apparire. Infatti, anche nella sezione su Arcesilao è detto che il λόγος τῆς ἐποχῆς induce l'accademico a utilizzare la sensazione in modo conforme a natura, eliminando unicamente le opinioni (ἀλλὰ τὰς δόξας μόνον ἀναιρεῖ, χρῆται δὲ τοῖς ἄλλοις ὡς πέφυκεν). Ossia, anche Arcesilao, così come Socrate, può agire sfruttando le sensazioni nel loro apparire fenomenico, senza tuttavia esser costretto ad assentire alla veridicità di quest'ultime: se lo facesse, infatti, egli finirebbe con l'opinare e con il contraddire, dunque, l'assunto che il saggio non deve mai formulare opinioni<sup>171</sup>.

Queste considerazioni mostrano, dunque, una forte somiglianza, contenutistica e terminologica<sup>172</sup>, tra *adv. Col.* 1118 B e *adv. Col.* 1122 E-F. Evidentemente, il nucleo filosofico di tale somiglianza è da ricercare nel concetto di φαινόμενον e nell'utilizzo di tale categoria quale criterio d'azione. Ma, se il Socrate attaccato da Colote coincide il Socrate scettico di Arcesilao e se “questo” Socrate risponde all'accusa di ἀπραξία

<sup>169</sup> *Adv. Col.* 1118 B.

<sup>170</sup> Cfr. *adv. Col.* 1114 C e *supra*, p. 118 e sgg. Cfr. J. WARREN, *Socratic Scepticism in Plutarch's adversus Colotem*, cit., pp. 351-2.

<sup>171</sup> Cfr. *supra*, p. 190 e n. 93. Per questo non condivido quanto sostenuto da M. BURNYEAT, *Can the Skeptic Live His Skepticism?*, cit., p. 129: «But there are things he [scil. lo scettico] assents to: *ta phainomena*, anything that appears». A mio avviso, infatti, lo scettico non concede mai il suo assenso, neanche al piano fenomenico, in quanto l'atto di assentire presuppone il riconoscimento della verità.

<sup>172</sup> Si pensi a riferimenti presenti in entrambi i passi al fenomeno (rispettivamente κατὰ τὸ φαινόμενον e φαίνεται), all'utilità (χρῶμενοις e χρῆται) e alle sensazioni (τὰς αἰσθήσεις e τὴν αἴσθησιν), oltre che all'analogia nell'*incipit* delle due frasi (rispettivamente ὁ δὲ τὰς αἰσθήσεις λόγος e ὁ γὰρ τῆς ἐποχῆς λόγος).

appellandosi al criterio del φαινόμενον, allora non ci sono motivi validi per dubitare che la paternità di tale risposta sia da attribuire ad Arcesilao stesso. Al contrario, ricordando che il Socrate rigorosamente scettico fu un'invenzione di Arcesilao, bisogna credere che fu Arcesilao a elaborare la risposta all'accusa di ἀπραξία incentrata sul ruolo del fenomeno e che poi egli applicò tale risposta anche al "suo" Socrate. Un'analisi complessiva delle strategie argomentative presenti nell'opera plutarchea conferma, dunque, che non fu Sesto il primo a riformulare il concetto di fenomeno in modo da farne un criterio d'azione per lo scettico, ma che tale operazione filosofica fu compiuta già da Arcesilao.

#### IV.7: L'assenso a ciò che è evidente (adversus Colotem 1122 F-1124 B)

Nella sua ultima accusa alla filosofia di Arcesilao Colote replica che:

«ἀδύνατον τὸ<sup>173</sup> μὴ συγκατατίθεσθαι τοῖς ἐναργέσι· τοῦ γὰρ ἀρνεῖσθαι τὰ πεπιστευμένα τὸ μῆτε ἀρνεῖσθαι μῆτε τιθέναι παραλογώτερον»

«non è possibile non dare l'assenso a ciò che è evidente: più irragionevole del negare le cose a cui si è data la fiducia è il non negarle né affermarle»<sup>174</sup>.

Nel II capitolo si è visto che sia il riferimento all'ἐνάργεια sia la tesi che l'assenso va dato a ciò che è evidente (τοῖς ἐναργέσι), e non alla rappresentazione catalettica, permettono di stabilire che anche l'origine di tale accusa sia da riferire alla scuola epicurea. Si è visto inoltre che, per motivi cronologici tanto indubitabili quanto troppo spesso dimenticati, l'accusatore non può che essere Colote e l'accusato Arcesilao<sup>175</sup>. Ciò è altresì confermato dall'accenno alla teoria dell'*eulogon*, che è maliziosamente e polemicamente richiamata da Colote attraverso il termine παραλογώτερον e che grazie a Sesto sappiamo essere stata una differente formulazione della teoria etica di Arcesilao<sup>176</sup>. Tuttavia, in modo abbastanza sorprendente, la difesa di Arcesilao operata da Plutarco non coglie questo riferimento coloteo e prosegue non facendo quindi cenno alcuno alla teoria dell'*eulogon*. Forse perché Plutarco non conosceva tale aspetto della filosofia di Arcesilao? L'ipotesi non è da escludere; ma, non essendo pervenuta l'opera che egli dedicò interamente al tema dell'ἀπραξία<sup>177</sup>, non è possibile avanzare in merito una risposta definitiva. Rimane

<sup>173</sup> Mss. EB riportano la lezione τὸ [...] τοῦ, accolta da Pohlenz. Shorey corregge il testo trådito in τοῦ [...] τὸ, correzione accettata da Einarson-De Lacy.

<sup>174</sup> Adv. Col. 1122 F-1123 A.

<sup>175</sup> Cfr. *supra*, pp. 91-3.

<sup>176</sup> SEXT. EMP., *M* VII 158.

<sup>177</sup> Citata al n. 210 del Catalogo di Lampria con il titolo εἰ ἀπρακτος ὁ περὶ πάντων ἐπέχων.

comunque emblematico il fatto che Plutarco, almeno nell'*adv. Col.*, non si riferisca mai alla teoria dell'azione basata sul concetto di ragionevole. E questa omissione è ancor più significativa, se si considera che l'*eulogon* presenta una giustificazione dell'azione più adatta, rispetto alle risposte all'accusa di ἀπραξία ricordate nell'*adv. Col.*, a render conto dell'agire dell'accademico. Qualunque sia stata la causa di tale omissione, Plutarco decise dunque di difendere Arcesilao non tanto appellandosi a tesi dell'accademico, quanto piuttosto polemizzando contro il concetto epicureo di ἐνάργεια. Scrive, infatti, Plutarco:

«τίς οὖν κινεῖ τὰ πεπιστευμένα καὶ μάχεται τοῖς ἐναργέσιν; οἱ μαντικὴν ἀναιρουντες καὶ πρόνοιαν ὑπάρχειν θεῶν μὴ φάσκοντες μηδὲ τὸν ἥλιον ἔμψυχον εἶναι μηδὲ τὴν σελήνην, οἷς πάντες ἄνθρωποι θύουσι καὶ προσεύχονται καὶ σέβονται. τὸ δὲ φύσει περιέχεσθαι τὰ τεκόντα τῶν γεννωμένων οὐχὶ πᾶσι φαινόμενον ἀναιρεῖτε; τὸ δὲ πόνου καὶ ἡδονῆς μηδὲν εἶναι μέσον οὐκ ἀποφαίνεσθε παρὰ τὴν πάντων αἴσθησιν, ἥδεσθαι τὸ μὴ ἀλγεῖν καὶ πάσχειν τὸ μὴ <ἥδεσθαι><sup>178</sup> λέγοντες;»

«chi, dunque, sovverte le cose accettate con fiducia e dà battaglia a quelle evidenti? Quelli che eliminano la divinazione e negano che esista la provvidenza degli dèi e che il sole e la luna siano esseri animati, ai quali tutti gli uomini offrono sacrifici, innalzano preghiere e rendono venerazione. Non siete forse voi ad abolire l'affetto che per natura i genitori provano per i figli, fatto evidente a tutti? Non siete, inoltre, voi che negate, contro ciò che tutti provano, che esista qualcosa di intermedio fra dolore e piacere, quando sostenete che il provare piacere equivalga al non soffrire e il soffrire al non provare piacere?»<sup>179</sup>.

In questo passo si riscontrano due diverse concezioni di ἐνάργεια: per Colote, e più in generale per gli Epicurei, essa è un criterio fisico basato sulla teoria atomistica; per Plutarco, invece, la vera ἐνάργεια concerne un differente campo semantico, all'interno del quale ad essere evidente non sono più le rappresentazioni sensibili, ma la divinazione, la provvidenza, il carattere animato del cosmo e l'amore genitoriale. In altri termini, Plutarco applicò il concetto di ἐνάργεια tanto a questioni di carattere etico (come il sentimento dei genitori nei confronti dei figli o la definizione stessa di provare piacere e dolore) quanto a entità extra-sensoriali (come la natura del sole e della luna o la pratica della venerazione), ossia a realtà che nella filosofia di Plutarco – ma non in quella epicurea – appartengono a

<sup>178</sup> Il testo è di difficile ricostruzione, in quanto presenta una lacuna di 5 lettere nel manoscritto B e di 7 nel manoscritto E. E. Bignone propone l'integrazione πάσχειν, accolta da Einarson-De Lacy; mentre M. Pohlenz propone di integrare con κινεῖσθαι. Seguo l'integrazione ἥδεσθαι proposta da Wyttenbach e accolta da H. Usener (fr. 420), senza tuttavia modificare il πάσχειν precedente in πονεῖν, come invece fa H. Usener. L'integrazione ἥδεσθαι mi sembra preferibile sia perché rispetta maggiormente la simmetria della frase, sia perché presenta un significato in accordo con la dottrina epicurea.

<sup>179</sup> *Adv. Col.* 1123 A. È interessante ricordare che Socrate nel *Filebo* (43 D-44 A) aveva preso in considerazione la tesi secondo la quale il piacere equivale al non provare dolore, giudicandola però come «un'opinione non giusta <e> [...] una definizione non buona».



un ordine trascendente il mondo sensibile<sup>180</sup>. È unicamente di questa realtà trascendente che, secondo Plutarco, si può legittimamente predicare il concetto di ἐνάργεια. Con questo passo, dunque, ha inizio quella nota strategia polemica plutarchea, presente in tutte le sezioni dell'*adv. Col.*, volta a rovesciare le tesi di Colote e a ritorcere contro l'Epicureismo le stesse accuse che Colote aveva rivolto contro il suo avversario e dunque, in questo caso, contro Arcesilao<sup>181</sup>. Se quindi Colote si era appellato al concetto di ciò che è evidente per polemizzare contro lo scetticismo di Arcesilao, scopo di Plutarco diventa quello di sovvertire il significato epicureo di ἐνάργεια al fine di mostrare che «se il criterio dell'evidenza viene applicato uniformemente a tutte le realtà, le primarie e le secondarie, le intellegibili e le sensibili, si arriverà poi ad affermare che non può esserci conoscenza, o sensazione, che sia più chiara ed evidente di un'altra»<sup>182</sup>. Per Plutarco, infatti, sono gli Epicurei e non gli Accademici a ridurre:

«εἰς ἀφασίαν πάντα πράγματα· καὶ ταῖς κρίσεσι φόβους καὶ ταῖς πράξεσιν ὑποψίας ἐπάγουσιν, εἰ τὰ πραττόμενα καὶ νομιζόμενα καὶ συνήθη καὶ ἀνὰ χεῖρας ἡμῖν ἐπὶ τῆς αὐτῆς φαντασίας καὶ πίστεως ὀχεῖται τοῖς μανικοῖς καὶ ἀτόποις καὶ παρὰ νόμοις ἐκείνοις φάσμασιν. ἢ γὰρ ἰσότης ἦν ὑποτίθενται πᾶσι τῶν νενομισμένων ἀφίστησι μᾶλλον ἢ προστίθῃσι τοῖς παραλόγοις τὴν πίστιν»

«tutte le cose al silenzio e introducono timori nei giudizi e sospetti nelle azioni, se le azioni, le credenze, le cose abitudinarie e per noi a portata di mano poggiano sulla stessa rappresentazione e fiducia come quelle folli, bizzarre ed empie visioni. Infatti, l'uguaglianza che essi hanno posto in tutto allontana la credibilità delle credenze comuni più di quanto ne aggiunga a quelle assurde»<sup>183</sup>.

Mostrando dunque le contraddizioni e gli esiti paradossali a cui conduce la posizione epicurea, Plutarco volle minare la credibilità di questa filosofia e, contemporaneamente, preservare l'integrità e la correttezza di quella accademica. Ciò però significa che in queste linee dell'*adv. Col.* non è più riportata fedelmente la posizione di Arcesilao; ma, più genericamente, Plutarco usa l'arsenale argomentativo di tradizione accademica per controbattere le tesi epicuree. A mio avviso, dunque, la testimonianza direttamente riferibile ad Arcesilao termina in 1123 A linea 2, ossia si conclude con la citazione dell'ultima accusa colotea incentrata appunto sul tema dell'assenso all'evidenza. Infatti, come giustamente sostenuto da C. Lévy, il passo di *adv. Col.* 1123 A riportato in

<sup>180</sup> Come giustamente sostengono anche: M. ISNARDI PARENTE, *Plutarco contro Colote*, cit., pp. 83-4; J. BOULOGNE, *Plutarque dans le miroir d'Épicure*, cit., p. 63 e M. BONAZZI, *Contro la rappresentazione sensibile: Plutarco tra l'Accademia e il Platonismo*, in «Elenchos» XXV (2004), pp. 41-71; p. 46.

<sup>181</sup> Per tale strategia cfr. *supra*, p. 36 e sgg.

<sup>182</sup> M. ISNARDI PARENTE, *Plutarco contro Colote*, cit., p. 74.

<sup>183</sup> *Adv. Col.* 1123 C-D.

precedenza non può essere riferito all'Accademia scettica, in quanto quest'ultima non si impegnò mai in una difesa della divinazione, né definì l'amore genitoriale un affetto che per natura (φύσει) i genitori provano nei confronti dei figli<sup>184</sup>. Al contrario, entrambe queste tesi furono combattute dall'Accademia scettica, e in particolar modo da Carneade, nella sua polemica contro la pratica stoica della divinazione o contro la teoria stoica dell'*oikeiosis*<sup>185</sup>. È, dunque, difficile credere che le tesi riportate in tale passo siano state sostenute dagli Accademici, anche solo *disserendi causa* contro l'Epicureismo. Esse, infatti, sono fortemente compromesse in assunzioni dogmatiche, quali la natura del sentimento genitoriale o l'esistenza della provvidenza divina, e perciò mal si adattano alla filosofia scettica di Arcesilao e Carneade. È, quindi, più probabile che queste linee tradiscano un intervento diretto di Plutarco nella polemica tra Colote e Arcesilao. D'altronde, Plutarco scrisse un'opera dal titolo περὶ μαντικῆς ὅτι σώζεται κατὰ τοὺς Ἀκαδημαϊκοῦς, in cui molto verosimilmente difendeva la sua tesi sull'unità dell'Accademia a partire dall'assunto che anche lo scetticismo accademico non si oppose alle pratiche della religione popolare<sup>186</sup>. Appellarsi alla natura evidente della mantica e della provvidenza per difendere Arcesilao dagli attacchi colotei, dunque, non dovette apparire a Plutarco un'operazione storiograficamente errata. Al contrario, secondo la sua peculiare interpretazione della storia dell'Accademia, egli si stava richiamando a temi da sempre sostenuti da tutti i filosofi platonici.

Un intervento diretto di Plutarco nel resoconto su Arcesilao si evince anche dalla forma letteraria che assume la difesa plutarchea, e non solamente dai contenuti in essa richiamati. Come si è visto, infatti, in *adv. Col.* 1123 A linee 2 e sgg. la strategia difensiva di Plutarco si concretizza in una serie di domande retoriche. E nell'*adv. Col.* Plutarco ricorre spesso a questa forma stilistica, in particolar modo quando vuole ritorcere contro l'Epicureismo le accuse che Colote aveva rivolto contro gli altri filosofi. Così, ad esempio, accade in 1112 E-F per la difesa di Empedocle; in 1117 A per quella di Socrate; e ancora in un lungo passo dedicato a Stilpone (1119 D-1120 A). Plutarco utilizza, poi, la medesima strategia anche in 1121 E per difendere la filosofia cirenaica; in 1123 C, quando rivolge contro Colote ben quattro domande retoriche per mostrare all'epicureo che, piuttosto che

<sup>184</sup> Cfr. C. LÉVY, *Le concept de doxa des Stoïciens à Philon d'Alexandrie*, cit., p. 268. Ma cfr. anche M. ISNARDI PARENTE, *Plutarco contro Colote*, cit., p. 84.

<sup>185</sup> Cfr. specialmente il II libro del *de divinatione*, in cui Cicerone riporta le numerose obiezioni carneadee alla teoria stoica della divinazione artificiale (29-99) e naturale (115-47). E cfr. anche la lettera che Cicerone scrisse ad Attico (VII, 2-4) in occasione della nascita della sua figlia, nella quale Cicerone ricorda che Carneade «contestait fortement l'existence de ce lien, mais beaucoup plus dans un esprit de provocation dialectique que dans l'optique d'une véritable doctrine de l'égoïsme naturel» (C. LÉVY, *Le concept de doxa des Stoïciens à Philon d'Alexandrie*, cit. p. 268). Per la teoria stoica dell'*oikeiosis* cfr. *supra*, p. 200 n. 136.

<sup>186</sup> Catalogo di Lampria n. 71, cfr. *supra*, p. 143 e n. 135.

credere nella verità di ogni rappresentazione, è meglio sospendere il giudizio a riguardo dello statuto epistemico delle apparenze fenomeniche<sup>187</sup>; e infine in 1225 C e 1126 E-F, passi nei quali Plutarco contesta la dottrina politica colotea. Da esperto di retorica, che aveva a lungo studiato nella sua giovinezza e i cui influssi persistono anche nelle opere della maturità<sup>188</sup>, Plutarco sapeva infatti maneggiare sapientemente gli stili retorici in base agli effetti e agli scopi prefissatisi. Sottoporre Colote a una serie di domande dirette significava, dunque, esporre l'avversario a una battaglia retorica, dalla quale difficilmente Colote sarebbe uscito vincitore se non altro per l'impossibilità di replica. Non è affatto casuale, perciò, che quando nell'*adv. Col.* Plutarco volle appropriarsi delle argomentazioni colotee per rivolgerle contro il sistema epicureo, egli scelse di assumere tali argomentazioni, di stravolgerne il significato e di riproporle poi in una sorta di interrogatorio contro Colote.

Infine, un'ulteriore considerazione sembra confermare che la testimonianza direttamente riferibile ad Arcesilao termini in 1123 A linea 2. Si è visto, infatti, che Colote rientra nel novero di quei filosofi che, pur avendo scritto numerosi trattati sull'ἐποχή περὶ πάντων, non riuscirono a scuotere i presupposti epistemologici di tale teoria e decisero perciò di vietarla prendendo in prestito dalla Stoa l'accusa di ἀπραξία<sup>189</sup>. Colote, dunque, attaccò Arcesilao, così come tutti gli altri filosofi nominati nell'*adv. Col.*, in quanto riteneva che la sua posizione epistemologica, vale a dire il suo rigoroso scetticismo, avrebbe condotto l'accademico a uno stato di inattività. E infatti da 1122 B a 1122 F sono riportate le tre risposte – o meglio le due risposte, ma la prima assume due declinazioni differenti a seconda che sia rivolta contro lo Stoicismo (1122 B-D) o contro l'Epicureismo (1122 D-E) – che Arcesilao avrebbe fornito per difendersi da tale accusa di ἀπραξία. Tuttavia, da 1123 A il discorso non riguarda più il problema dell'azione per uno scettico, ma verte piuttosto su questioni di carattere epistemologico. In questa sezione vi è, infatti, un solo un passo (il già citato *adv. Col.* 1123 C<sup>190</sup>), in cui Plutarco accenna alle “azioni” (ταῖς πράξεσιν); ma anche in questo caso il piano pratico è richiamato insieme a quello epistemologico (ταῖς κρίσεσι). Per il resto, la replica plutarchea intende minare il presupposto sensistico della gnoseologia epicurea e dimostrare l'infondatezza della sua tesi

<sup>187</sup> Su questo passo cfr. *infra*, p. 216.

<sup>188</sup> Per questo motivo, come giustamente sostenuto da I. Gallo, l'influsso più o meno evidente delle argomentazioni retoriche non può essere uno criterio valido per datare le opere di Plutarco. Infatti, anche il Plutarco maturo «filosofo o filosofeggiante acquista personalità stilistica sempre più originale, ma l'influsso della retorica rimane sempre alla base di un'elaborazione ormai matura, raffinata, in cui schemi e figure retoriche non sono riversate a piene mani, ma sapientemente dosate e adattate al carattere e ai fini di ciascuno scritto» (I. GALLO, *Forma letteraria nei 'Moralia' di Plutarco*, cit., p. 48).

<sup>189</sup> *Adv. Col.* 1122 A-B e cfr. *supra*, p. 92 n. 225 e pp. 186-7.

<sup>190</sup> Cfr. *supra*, p. 213.

cardine, ossia quella che afferma la veridicità di tutte le sensazioni. A tal scopo Plutarco si avvale delle classiche argomentazioni elaborate all'interno dell'Accademia scettica, quali ad esempio quelle relative alla persuasività delle rappresentazioni percepite in uno stato di follia o di sogno, le quali, pur non essendo vere, appaiono vere e conducono dunque all'ἰσοσθένεια tra rappresentazioni opposte ma di egual valore. Scrive, infatti, Plutarco:

«ὅθεν ἴσμεν οὐκ ὀλίγους τῶν φιλοσόφων ἥδιον ἂν θεμένους τὸ μηδεμίαν ἢ τὸ πάσας ἀληθεῖς εἶναι τὰς φαντασίας, καὶ μᾶλλον ἂν οἷς ὕπαρ ἐντυγχάνουσι διαπιστήσαντας ἀνθρώποις καὶ πράγμασι καὶ λόγοις ἀπλῶς ἅπασιν ἢ μίαν ἐκείνων ἀληθῆ καὶ ὑπάρχουσιν εἶναι φαντασίαν πεισθέντας ἅς λυττώντες ἢ κορυβαντιώντες ἢ κωιμώμενοι λαμβάνουσιν. ἃ τοίνυν ἔστι μὲν ἀναιρεῖν ἔστι δ'ὥς οὐκ ἔστιν, οὐκ ἔστιν ἐπέχειν περὶ αὐτῶν, εἰ μηδὲν ἄλλο, τήν γε διαφωνίαν ταύτην λαβόντας αἰτίαν ἀποχρῶσαν ὑπονοίας πρὸς τὰ πράγματα καὶ οὐδὲ οὕτως ὡς ὑγιᾶς οὐδέν, ἀσάφειαν δὲ καὶ ταραχὴν ἔχοντα πάσαν;»

«Dunque, noi sappiamo che non pochi filosofi avrebbero più volentieri sostenuto che nessuna rappresentazione è vera piuttosto che sostenere che tutte le rappresentazioni sono vere, e avrebbero più volentieri screditato gli uomini, le cose e tutti i ragionamenti in cui si sono imbattuti in uno stato di veglia, piuttosto che ritenere vera e realmente esistente anche una sola rappresentazione tra quelle che colpiscono coloro che sono in uno stato di delirio o di furore bacchico o sogno. Dunque non è possibile praticare un'*epoche* su quelle cose che, da un parte, si possono eliminare, ma dall'altra no, se non altro a causa di questa discordanza, che fornisce ragioni sufficienti di sospetto nei confronti della realtà e non nel senso che non ci sia nulla di sano, ma nel senso che essa possiede incertezza e turbamento?»<sup>191</sup>

Al sensismo epistemologico epicureo Plutarco contrappone, dunque, l'ἐποχή περὶ πάντων di Arcesilao: piuttosto che dare l'assenso alle sensazioni screditate e instabili e finire così con l'assentire al falso, è preferibile non accordare la propria fiducia a nessuna sensazione e sospendere quindi il giudizio. In questo passo, dunque, l'ἐποχή diviene uno strumento utile per non cadere nell'empirismo gnoseologico epicureo, e anche questo valore strumentale della sospensione del giudizio conferma la paternità plutarchea di tali argomentazioni. Per Arcesilao, infatti, l'ἐποχή non era una tesi da difendere dialetticamente contro l'epistemologia epicurea o stoica. Come dimostrato da alcune antiche testimonianze, per l'accademico l'ἐποχή scaturiva dall'equipollenza delle opinioni contrastanti, mentre per il dogmatico rappresentava l'esito necessario a cui era costretto

<sup>191</sup> Adv. Col. 1123 D-E. Cfr. anche 1123 C: «[gli Epicurei] affermano che sono vere tutte le rappresentazioni, i corpi e le forme che giungono da ciò che ci circonda. E allora esiste qualcosa su cui non si possa trattenere il giudizio, se è possibile accordare la fiducia a cose come queste?»; e 1124 A-B: «Se è possibile praticare un'*epoche* circa queste cose, non è impossibile praticarla anche rispetto alle altre, almeno secondo voi che sostenete che non ci sia differenza alcuna tra una sensazione e un'altra, tra una rappresentazione e un'altra».

una volta che l'accademico aveva mostrato l'incosistenza del suo criterio di verità<sup>192</sup>. Al contrario per Plutarco, che come noto non condivideva lo scetticismo rigoroso di Arcesilao, l'ἐποχή era anche uno strumento utile per combattere il sensismo tanto stoico quanto epicureo. Ma la demolizione di queste gnoseologie sensiste doveva accompagnarsi alla costruzione di una differente teoria della conoscenza, nella quale la filosofia accademica rivestiva certamente un ruolo significativo, ma più per il suo atteggiamento di cautela che per il suo rigoroso scetticismo<sup>193</sup>. A mio avviso, dunque, affermare che «l'*epoche* è [...] una conseguenza necessaria delle dottrine degli Epicurei: è nella misura in cui considera la dottrina epicurea secondo cui tutte le rappresentazioni sensibili sono vere che Arcesilao non può assentire ad alcuna rappresentazione sensibile» significa confondere la posizione di Arcesilao con quella di Plutarco, attribuendo al primo posizioni che sono proprie solo del secondo<sup>194</sup>.

#### IV.8: La teoria dell'azione di Arcesilao alla luce dell'*adversus Colotem*

Le tre risposte all'accusa di ἀπραξία, che abbiamo fin qui analizzato, costituiscono dunque il nucleo della teoria dell'azione di Arcesilao così come esposta nell'*adv. Col.* Ma esse riescono davvero a giustificare l'azione di colui che sospende il giudizio su tutto? E Arcesilao le ha realmente proposte per garantire a se stesso e ai suoi discepoli la possibilità di agire? Secondo alcuni studiosi, la risposta a tali domande non può che essere negativa: in questi passi, infatti, Arcesilao non starebbe proponendo *in propria persona* una giustificazione dell'azione dello scettico; bensì starebbe unicamente rispondendo agli Stoici, per mostrare loro che lo scettico può agire anche a partire dai loro stessi presupposti filosofici<sup>195</sup>. L'interpretazione dialettica di tale passo si applica principalmente alla prima risposta all'accusa di ἀπραξία, come dimostrerebbe, a parere di questi studiosi, il linguaggio in essa utilizzato: termini quali συγκατάθεσις, ὁρμή, οἰκείον, φαντασία e

<sup>192</sup> Cfr. CIC., *Varro* 45; *Luc.* 59; SEXT. EMP., *PH* I 232. Cfr. A.M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, cit., p. 56 e sgg. Giustamente contrario a un'interpretazione dialettica dell'ἐποχή di Arcesilao è anche R.J. HANKINSON, *The Sceptics*, cit., p. 78, 85 e 90.

<sup>193</sup> Cfr. *supra*, p. 188 e sgg.

<sup>194</sup> Cfr. M. BONAZZI, *Contro la rappresentazione sensibile: Plutarco tra l'Accademia e il Platonismo*, cit., p. 56. Cfr. anche M. BONAZZI, *Plutarco, Platone e la tradizione accademica*, cit., p. 221.

<sup>195</sup> L'interpretazione dialettica è già adombrata in alcuni passi antichi (SEXT. EMP., *PH* II 84 e *M* IX 1; PHILOD., *Index Acad.*, col. XX, 2-4), ma è stata coerentemente sviluppata solo in tempi recenti, soprattutto grazie agli studi di P. Couissin (*Le Stoïcisme de la Nouvelle Académie*, cit., e ID., *L'origine et l'évolution de l'ἐποχή*, in «*Revue des études grecques*» XLII (1929), pp. 373-97). Come noto, essa afferma che lo scetticismo accademico, tanto nelle sue posizioni epistemologiche quanto in quelle etiche, rappresentò unicamente una risposta polemica allo Stoicismo.

τυποῦσθαι richiamano, infatti, molto da vicino la terminologia stoica<sup>196</sup>.

Tuttavia, l'interpretazione dialettica è contraddetta da numerose testimonianze antiche, che concordano nell'attribuire ad Arcesilao la paternità tanto di tesi epistemologiche quanto di argomentazioni etiche<sup>197</sup>. Essa è altresì insostenibile, in quanto pretende che, in campo etico, Arcesilao si limitò a offrire agli Stoici un criterio di azione in grado di soddisfare i loro requisiti epistemologici, senza tuttavia proporre una soluzione adatta anche alla sua posizione scettica. Secondo l'interpretazione dialettica, dunque, Arcesilao avrebbe aiutato i suoi avversari Stoici a formulare la loro teoria dell'azione, lasciando però se stesso e i suoi discepoli senza un criterio da seguire per agire ed essere felici. Ma questa ipotesi è decisamente improbabile. Il fatto stesso che la sua filosofia fu accusata di condurre all'inattività, infatti, obbligò Arcesilao a confrontarsi con il problema dell'azione e a proporre proprie soluzioni in merito. Egli non avrebbe potuto difendersi da tale accusa, se si fosse limitato a rispondere dialetticamente<sup>198</sup>. Come giustamente sostenuto da A.M. Ioppolo, dunque, «il punto debole dell'interpretazione dialettica è di leggere le testimonianze con il presupposto che gli Accademici si trovino nella posizione privilegiata di attaccare gli Stoici e non di essere costretti a difendersi. Non è storicamente accettabile, anche se teoricamente sostenibile, che il problema dell'azione morale responsabile si ponga soltanto per gli Stoici. Del resto, appena si amplia il contesto e si guarda al dibattito tra le scuole filosofiche dell'epoca, si constata come il problema dell'azione morale responsabile sia ampiamente discusso in questo periodo»<sup>199</sup>. E, infatti, nel presente lavoro si è visto come proprio questo problema dell'azione fu discusso da Arcesilao in polemica tanto con gli Stoici quanto con gli Epicurei. Per rispondere, dunque, agli attacchi provenienti da entrambe le scuole avversarie e per rendere praticabile la sua filosofia, Arcesilao dovette necessariamente fornire un modello di vita<sup>200</sup>. Da questo punto

---

<sup>196</sup> Cfr. G. STRIKER, *Sceptical Strategies*, cit., p. 103: «as the terminology indicates, Arcesilaus is again using Stoic premises as far as possible. [...] Arcesilaus' "theory" seems to amount to not much more than a ready rejoinder, with no attempt to deal with the problems raised by the Stoic objection». Cfr. anche M. BONAZZI, *Contro la rappresentazione sensibile*, cit., pp. 46-7; M. FREDE, *The Sceptic's Two Kinds of Assent*, cit., p. 259 e pp. 263-5; J. OPSOMER, *In Search of the Truth*, cit., pp. 94-5; e M. SCHOFIELD, *Academic Epistemology*, cit., p. 332.

<sup>197</sup> Cfr. CIC., *Varro* 45; *Luc.* 59; SEXT. EMP., *PH* 1 232; NUMEN. *ap.* EUSEB., *praep. evang.* XIV 4,15 e 7, 15. Anche nell'*adv. Col.*, come abbiamo visto, l'ἐποχή περὶ πάντων è esplicitamente attribuita ad Arcesilao (1120 C, *supra*). Per la teoria morale cfr., invece, SEXT. EMP., *M* VII 158.

<sup>198</sup> Come giustamente sostenuto da R. HANKINSON, *The Sceptics*, cit., p. 88: «The Stoics would hardly invoke the *apraxia*-argument unless they thought they were attacking a positive Arcesilaan doctrine». Anche questa considerazione può, dunque, essere addotta contro l'interpretazione dialettica dello scetticismo accademico.

<sup>199</sup> Cfr. A.M. IOPPOLO, *Su alcune recenti interpretazioni dello scetticismo dell'Accademia*, cit., pp. 350-1.

<sup>200</sup> A tal proposito è importante notare che nel resoconto sull'*eulogon* Sesto scrive che Arcesilao «fu costretto» ad indagare anche sulla condotta di vita («ἔδει καὶ περὶ τῆς τοῦ βίου διεξαγωγῆς ζητεῖν», *M* VII 158). Sull'importanza di tale ἔδει cfr. A.M. IOPPOLO, *Su alcune recenti interpretazioni dello scetticismo*

di vista il caso di Pirrone poteva servire da monito per Arcesilao. Infatti, secondo quanto riporta Diogene Laerzio – appellandosi al resoconto di Antigono di Caristo – nella sua vita quotidiana Pirrone «si mostrava indifferente verso ogni pericolo che gli occorreva, fossero carri o precipizi o cani, e assolutamente nulla concedeva all'arbitrio dei sensi. Ma [...] erano i suoi amici, che sollevano sempre accompagnarlo, a trarlo in salvo dai pericoli»<sup>201</sup>. Tuttavia, proprio a causa di questa sua invivibilità, la filosofia pirroniana non ebbe molto seguito, almeno fino a quando Enesidemo, volendosi richiamarsi a Pirrone, riformulò la teoria pratica pirroniana sostenendo che Pirrone «nella filosofia applicava il principio della sospensione del giudizio, ma nella vita quotidiana si comportava con cautela e preveggenza»<sup>202</sup>. Se Arcesilao voleva garantire alla sua filosofia un destino migliore, egli doveva dunque riuscire a formulare un criterio d'azione che fosse coerente con il suo scetticismo, ossia che riuscisse a regolare una vita esente da opinioni. Queste considerazioni mostrano, quindi, che l'azione senza assenso proposta da Arcesilao in queste pagine dell'*adv. Col.* rappresenta una tesi morale sostenuta da Arcesilao *in propria persona*.

È comunque innegabile che la prima risposta all'accusa di ἀπραξία riprenda termini e concetti della filosofia stoica. A mio avviso, tuttavia, si può dar ragione di questa influenza stoica, anche senza accettare l'interpretazione dialettica. E, da questo punto di vista, può esser utile stabilire un paragone con la teoria epistemologica di Arcesilao. A tal proposito, A.M. Ioppolo ha dimostrato che Arcesilao giunse alla teorizzazione dell'ἐποχή attraverso due argomentazioni differenti. Da una parte, infatti, Arcesilao dimostrò agli Stoici l'inesistenza del loro criterio di verità, ossia della rappresentazione catalettica, e li costrinse dunque a sospendere il giudizio al fine di non cadere in errore. Scrive Sesto: «non essendoci la κατάληψις, tutte le cose saranno ἀκατάληπτα; ma, essendo tutte le cose incomprensibili, ne consegue che anche secondo gli Stoici (καὶ κατὰ τοὺς Στωϊκούς) il saggio sospende»<sup>203</sup>. Dall'altra parte, invece, l'ἐποχή non è guadagnata a partire dalla demolizione della κατάληψις: l'accademico, infatti, decide di praticare un'ἐποχή ogni qual volta si imbatte in una situazione di ἰσοσθένεια. Quindi, mentre il saggio stoico sospende il giudizio (ἀσυγκαταθετεῖν), quello accademico pratica un'ἐποχή περὶ πάντων: l'esito fattuale è lo stesso, ma le premesse epistemologiche e il percorso seguito

---

dell'*Accademia*, cit., pp. 351-3; e EAD., *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, cit., p. 109 e sgg.

<sup>201</sup> Cfr. DIOG. LAERT. IX 62.

<sup>202</sup> *Ibid.*

<sup>203</sup> Cfr. SEXT. EMP., *M* VII 155 (traduzione mia).

sono molto differenti<sup>204</sup>. Analogamente, ma in campo etico, Arcesilao giunse alla teorizzazione dell'azione a partire da due ragionamenti differenti. Di questi due, il primo sfrutta, ancora una volta, aspetti della filosofia stoica, quali la sequenza zenoniana dell'azione; mentre il secondo è elaborato a prescindere dalle premesse stoiche. Se il saggio stoico, dunque, agisce eliminando *l'assenso*, quello accademico agisce seguendo i fenomeni. È, infatti, solo il saggio stoico che si pone il problema dell'assenso e della necessità di agire in conformità con esso; al contrario, l'accademico non ha bisogno di teorizzare il ruolo dell'assenso nella teoria dell'azione, semplicemente perché nella sua filosofia egli ha già eliminato l'assenso. Così come in campo epistemologico, così anche in quello etico dunque la soluzione a cui si perviene è la medesima, ossia la teorizzazione dell'azione senza assenso; ma ancora una volta le premesse e il percorso sono differenti.

Seppur tale lettura sembrerebbe richiamare l'interpretazione dialettica, vi è tuttavia una differenza sostanziale, in quanto solamente l'interpretazione dialettica afferma che Arcesilao non fornì nessun criterio d'azione *in propria persona* e che egli lo ricavò unicamente dalla dottrina stoica. A mio avviso, invece, Arcesilao propose un proprio criterio d'azione ed elaborò una propria teoria morale, incentrata appunto sulla convinzione che si possa agire senza compromettersi in assunzioni dogmatiche. In altri termini, il fatto che talvolta Arcesilao utilizzò una dialettica antistoica, non significa che egli non espresse mai una posizione filosofica personale. Tuttavia, proprio perché impegnato in una battaglia contro il sistema stoico dalla quale sarebbe dipeso il futuro stesso della sua filosofia, egli volle dimostrare agli Stoici che, anche a partire dai loro presupposti filosofici, si può agire senza concedere l'assenso. Ma, è proprio da questo punto di vista che la strategia di Arcesilao mostra la sua debolezza. Arcesilao, infatti, non può convincere gli Stoici ad accettare il criterio d'azione che egli ha proposto, né tanto meno può convincerli che esso consente di vivere da saggi. Come si è visto, infatti, il resoconto dell'azione fornito da Arcesilao nell'*adv. Col.* giustifica quasi esclusivamente le azioni istintive e meccaniche. Ma allora, secondo gli Stoici, l'azione che scaturisce da questo resoconto può giustificare tutt'al più l'azione dell'animale. È infatti l'animale che, non possedendo la ragione, agisce impulsivamente; al contrario l'uomo, e a maggior ragione il saggio, deve agire solo dopo aver dato il proprio assenso. Dal punto di vista stoico, dunque, l'azione senza assenso prospettata da Arcesilao non soddisfa i requisiti morali che sottostano all'agire e, dunque,

---

<sup>204</sup> Cfr. A.M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, cit., p. 61: «se si esamina il contesto in cui le fonti di parte accademica riferiscono la dottrina di Arcesilao, si vede come ἐπέχειν per Arcesilao non significa sospendere τὴν συγκατάθεσιν, ma piuttosto trattenere τὰς ἀποφάσεις».



non costringe lo stoico ad accettarla. Il criterio d'azione fornito da Arcesilao non ha, quindi, la stessa efficacia della confutazione gnoseologica da lui condotta. D'altro canto, però, neanche l'appello ai φαινόμενα sembra offrire ad Arcesilao la possibilità di vivere da saggi. Affidandosi ai fenomeni, infatti, l'accademico può compiere azioni intenzionali, ma si tratta ugualmente di azioni quotidiane, banali e quasi meccaniche, come l'uscire di casa o indossare un mantello. Per garantire ad Arcesilao la possibilità di compiere anche azioni morali ed eticamente orientate è, dunque, più opportuno rivolgersi alla seconda risposta all'accusa di ἀπραξία presentata nell'*adv. Col.* (ossia quella incentrata sul ruolo del bene) o alla teoria dell'*eulogon* riportata da Sesto. Altrimenti non resta che dar ragione a D. Hume e ai critici antichi dello scetticismo, secondo i quali la vita senza credenze è, dopo tutto, una vita impossibile per l'uomo.



**APPENDICE*****Traduzione* adversus Colotem**



L'edizione critica di riferimento, sulla quale ho condotto una traduzione quanto più possibile letterale, è quella di B. Einarson-P.H. De Lacy, *Plutarch. Moralia*, vol. XIV, Cambridge (Mass.)-London 1967. Di seguito si riportano i punti in cui mi distacco dalla suddetta edizione critica.

1. 1107 F: mss. EB: ἄγαν seguito da lacuna di 4 lettere. B. Einarson-P.H. De Lacy: ἄγαμαι τὸ τοῦ Νέστορος. Accolgo l'integrazione di ἄγαμαι, ma non quella di τὸ, in quanto il verbo nel senso di "ammirare" regge solitamente il genitivo.
2. 1108 D: accolgo l'integrazione κωφὰ <δίχα> τοῦ proposta da M. Pohlenz in apparato (*Plutarchus. Moralia* VI.2, Lipsiae 1958, recensuit et emendavit M. Pohlenz; editio altera quam curavit addendisque instruxit R. Westman).
3. 1109 E: mantengo (come H. Usener, *Epicurea*, fr. 250) la lezione ἄρα δὴ del ms. B, rifiutando dunque la correzione in ὥρα δὴ.
4. 1110 D: accolgo l'integrazione di M. Pohlenz πηλόν, piuttosto che quella di B. Einarson-P.H. De Lacy τάραχον.
5. 1111 B: accolgo la lezione di M. Pohlenz ἀναισχυντότατον, al posto di quella di B. Einarson-P.H. De Lacy ἀναισχυντότατα.
6. 1111 C: non colmo la lacuna di 48 lettere in E e di 37 in B.
7. 1112 B: nuovamente non colmo la lacuna di 20 lettere in E e 18 in B.
8. 1112 E: accetto l'integrazione <ἀναιρεῖ τὸν Ἡρακλέα> proposta da Amyot e accolta da M. Pohlenz, in quanto ritengo propobabile un "salto dallo stesso allo stesso".
9. 1117 C: accetto la correzione proposta da Wytttenbach e accolta, tra gli altri, da Westman e Arrighetti di τιμῶν (EB) in θεῶν.
10. 1117 F: non correggo la lezione dei mss. ἐρωτάτω πρῶτον.
11. 1119 E: non accolgo l'integrazione προηροσίους.
12. 1120 A: non accetto l'integrazione περὶ ἀνθρώπου τὸ ἀγαθὸν ἦ.
13. 1120 A: non colmo la lacuna di 26 lettere in E e 30 in B.
14. 1120 E: mantengo la lezione dei codici πραγμάτων.
15. 1121 B: accolgo l'integrazione di ὥς prima del tràdito οὐ λέγουσι (seguita anche da H. Usener fr. 252 e da G. Giannantoni, *I Cirenaici*, Firenze 1958 fr. I b 69) al posto della correzione in οὐ λεγούσης proposta da B. Einarson-P.H. De Lacy.
16. 1121 F: accolgo la correzione proposta da E. Bignone (*L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze 1936, rist. Milano 2007, p. 41) e da W.

Crönert (*Kolotes und Menedemos*, Leipzig 1906, rist. Amsterdam 1965, p. 13 n. 54) di τὸν Ἐπίκουρον in τὸν ἐπικούρειον.

17. 1123 A: seguo l'integrazione ἦδεσθαι proposta da Wytttenbach e accolta da H. Usener (fr. 420), senza tuttavia modificare il πάσχειν precedente in πονεῖν, come invece fa H. Usener.
18. 1124 C: mantengo la lezione dei mss. αὐτὸ τό al posto della correzione in αὐτὸς τό.
19. 1125 B: non integro la lacuna di 12-5 lettere in E e 10 in B.
20. 1126 C: accolgo l'ipotesi di M. Pohlenz, secondo la quale vi sarebbe una lacuna tra ἐξελέγξας e τὴν τε χώραν.
21. 1126 F: seguo la punteggiatura di H. Usener (fr. 194), antepo-  
nendo la virgola dopo καὶ  
πάσας.

1107 D

*Contro Colote in difesa degli altri filosofi*

E

I. Colote, che Epicuro era solito chiamare affettuosamente ‘Colotino’ e ‘Colotuccio’, pubblicò, o caro Saturnino, un’opera intitolata ‘Sul fatto che non si possa assolutamente vivere secondo le dottrine degli altri filosofi’. Quel libro era dedicato proprio al re Tolomeo; io credo, dunque, che volentieri tu leggeresti attentamente un resoconto per iscritto di ciò che ci è capitato di dire contro Colote, dato che tu ami le cose belle e le cose antiche e che consideri un’occupazione massimamente degna di un re il ricordare e il tenere tra le mani, per quanto è possibile, i discorsi degli antichi.

F

II. Avendo dunque finito di leggere il libro da poco tempo, un nostro compagno, Aristodemo di Ege (uomo che tu conosci non come un mero portatore di tirso dell’Accademia, ma come uno dei più ferventi devoti di Platone), riuscendo, non so come, a perseverare in un inusuale silenzio e mostrandosi un uditore disciplinato fino alla fine, una volta terminata la lettura disse: «Bene! chi nominiamo a contendere contro costui in difesa dei filosofi? Poiché io non ammiro Nestore, il quale si affidò alla fortuna e tirò a sorte, quando invece era opportuno scegliere il migliore fra i nove». Io dissi: «Ma tu osservi che egli assegnò se stesso al sorteggio, in modo che la lista avvenisse sotto la direzione del più saggio, e ‘dal casco saltò fuori una sorte che tutti volevano, quella di Aiace’<sup>1</sup>. Ma se tu prescrivi che una scelta sia fatta ‘come trascurerò Odisseo divino?’<sup>2</sup>. Guarda allora e considera come combattere quest’uomo». E Aristodemo rispose: «Ma tu sai che Platone, essendosi adirato con il servo, non lo percosse lui stesso ma andò a chiamare Speusippo, dicendo che era in collera. Anche tu, prendendo dunque quest’uomo, castigalo come vuoi: io infatti sono adirato».

1108 A

B

Dato che gli altri incoraggiarono questa richiesta, io dissi: «Devo dunque parlare, ma temo sembrerò anche io essermi occupato di questo libro più seriamente del dovuto, visto che mi sono adirato a causa della rozzezza, della ciarlataneria e della tracotanza di quell’uomo che aveva l’abitudine di mettere davanti a Socrate un po’ di grano e di chiedergli come mai egli portava il cibo alla bocca e non all’orecchio. Ma forse qualcuno potrebbe anche ridere di ciò,

---

<sup>1</sup> HOM., *Il.* VII 182-3.

<sup>2</sup> HOM., *Il.* X 243 (= *Od.* 165).

C

pensando alla mitezza e all'amorevolezza di Socrate; 'ma in difesa di tutto l'esercito greco'<sup>3</sup> degli altri filosofi (tra i quali sono stati malamente screditati Democrito, Platone, Stilpone, Empedocle, Parmenide e Melisso) non solo 'vergognoso è tacere'<sup>4</sup>, ma non è permesso neanche cedere in qualcosa né rimuovere l'estrema franchezza in difesa di coloro che hanno condotto la filosofia a una così celebre fama. Sebbene i genitori insieme agli dèi ci abbiano dato la vita, crediamo che il buon vivere lo riceviamo invece dai filosofi, i quali hanno afferrato il ragionamento che aiuta la giustizia e la legge e che tiene a freno i desideri: il buon vivere è, infatti, un vivere socievolmente e amichevolmente, con saggezza e giustizia. Ma non lasciano nessuna di queste cose coloro che gridano che il bene si trova presso il ventre e che non comprenderebbero tutte le virtù messe insieme neanche per un soldino bucato, se queste fossero separate dal piacere – come se il piacere fosse così del tutto bandito – e che inoltre gridano che il discorso di cui hanno bisogno circa l'anima e gli dèi è quello secondo il quale la prima muore e si dissolve e i secondi non si prendono affatto cura di noi. Questi accusano, infatti, gli altri filosofi di aver reso la vita impossibile a causa della loro sapienza, mentre quelli li accusano di aver insegnato a vivere ignobilmente e come animali.

D

E

III. A dire il vero queste affermazioni dominano i discorsi di Epicuro e si mostrano nella sua filosofia. Tuttavia Colote, separando alcune sentenze isolate dai contesti e trascinando parti di discorsi e vuoti frammenti senza ciò che rende salda e aiuta la comprensione e la credenza, mette insieme il suo libro come fosse un mercato o una tavola di bizzarrie, e voi certamente lo sapete meglio di chiunque altro» dissi «poiché avete tra le mani gli scritti degli antichi. A me pare che egli, come quel Lidio, abbia spalancato contro se stesso non una porta soltanto, ma che abbia trascinato Epicuro in numerose e più gravi aporie.

Egli inizia, dunque, con Democrito, che così riceve da parte di Colote nobili e appropriati compensi per il suo insegnamento. Davvero per molto tempo lo stesso Epicuro si era proclamato democriteo, come attestano altri e anche Leonteo, uno dei discepoli di Epicuro più in vista, il quale, scrivendo a Licofrone, dice che Democrito era onorato da Epicuro perché per primo aveva sfiorato la retta conoscenza e che l'intera sua dottrina era denominata democritea, perché

---

<sup>3</sup> EUR., *Philoct.*, 796

<sup>4</sup> *Ibid.*



F

per primo questi si era imbattuto nei principi riguardanti la natura. Metrodoro, poi, nel libro *Sulla Filosofia* ha apertamente affermato che, se Democrito non lo avesse preceduto, Epicuro non sarebbe giunto alla sapienza. Ma, se seguendo le dottrine di Democrito non è possibile vivere, come suppone Colote, allora Epicuro fa una figura ridicola poiché segue Democrito che lo conduce verso il non vivere.

1109 A

IV. Per prima cosa Colote gli rimprovera di aver sconvolto la vita, nella misura in cui ha affermato che nessuna cosa è più tale che talaltra. Ma Democrito è tanto lontano dal ritenere che ciascuna cosa non è tale piuttosto che talaltra da aver anzi polemizzato col sofista Protagora, che sosteneva proprio questa dottrina, scrivendo contro di lui molte e persuasive argomentazioni. Ma Colote, al quale non è mai capitato di veder quegli scritti nemmeno in sogno, si è ingannato circa l'espressione democritea, nella quale si stabilisce che 'l'ente' non è più del 'niente', designando con 'ente' il corpo e con 'niente' il vuoto, poiché anche il vuoto ha una qualche natura e una propria sussistenza.

B

Quindi, colui che ritiene che 'nulla sia più in un modo che nell'altro' si avvale del dogma di Epicuro, secondo il quale 'tutte le rappresentazioni percepite tramite i sensi sono vere'. Se infatti ci sono due uomini, uno che afferma che il vino è amaro, l'altro invece che è dolce e né l'uno né l'altro è ingannato dalla sensazione, che cos'è il vino, piuttosto amaro o dolce? Ed è inoltre possibile vedere persone che si servono dello stesso bagno, gli uni percependolo come caldo, gli altri invece come freddo: i primi, infatti, ordinano acqua fredda mentre i secondi acqua calda. Narrano poi di una donna spartana che andò da Berenice, moglie di Deiotaro; non appena si avvicinarono l'una all'altra, immediatamente si voltarono dall'altra parte, essendo state disgustate – come sembra – l'una dal profumo, l'altra dal burro. Se dunque una sensazione non è più vera di un'altra, allora è ragionevole che anche l'acqua non sia più fredda che calda o che il profumo o il burro non abbiano un buon odore più che un cattivo odore; e così, se uno ritiene che uno stesso oggetto appaia una cosa ad uno e un'altra ad un altro, afferma senza accorgersene che è entrambe le cose.

C

V. E poi le famose simmetrie e armonie dei pori intorno agli organi di senso e ancora le mescolanze dei semi che, sparsi in tutti i gusti, profumi e colori, essi dicono suscitare in persone differenti una differente sensazione di qualità, non spingono direttamente da se stesse le cose verso la condizione di non essere

D

piuttosto in un modo che in un altro? Infatti, a coloro che ritengono che la sensazione sia fallace, perché vedono che a partire dagli stessi oggetti si generano affezioni opposte nei soggetti percipienti, [questi pensatori] insegnano che, dato che tutte le cose sono confuse e mescolate insieme e dato che per natura uno si adatta a una tal cosa mentre un altro ad un'altra, non è possibile che ognuno venga a contatto e percepisca la medesima qualità né che l'oggetto sottostante muova ugualmente ciascuna persona in ogni sua parte. Ma ciascuno, incontrandosi solamente con ciò che è proporzionato alla [sua] sensazione, non fa bene a contendere circa il fatto se l'oggetto sia buono o cattivo, oppure bianco o non bianco, credendo così di rinsaldare le [proprie] sensazioni nella misura in cui elimina quelle degli altri. Non bisogna combattere neanche una sensazione – tutte infatti presuppongono un contatto con qualcosa, come se dalla sorgente della mescolanza ciascuna prendesse ciò che [le] si addice e che [le] è proprio – né bisogna predicare qualcosa dell'intero, dato che si entra in contatto solo le parti; né bisogna ritenere che tutti subiscano le stesse affezioni, dato che certi ne hanno alcune e altri altre, a seconda delle diverse qualità e potenzialità dell'oggetto.

E

Bisogna, dunque, considerare quali persone infliggano agli oggetti la tesi del 'non più questo che quello', in misura maggiore di coloro che dichiarano ogni sensibile una mescolanza di svariate qualità, 'un misto, come un mosto filtrato'<sup>5</sup>, e che convengono che i loro canoni andrebbero in rovina e il loro criterio sarebbe completamente distrutto, se si lasciasse qualunque oggetto sensibile nella sua purezza e non ciascuno [di essi] nella sua molteplicità.

F

VI. Considera poi i discorsi che Epicuro nel *Simposio* fece tenere a Polieno, suo interlocutore, a proposito del calore del vino. Quando, infatti, [Polieno] domandò: 'Non dici, o Epicuro, che si diano dei riscaldamenti a causa del vino?' egli rispose: 'Che bisogno c'è di dichiarare che il vino in generale produce calore?' e poco dopo [aggiunge]: 'Sembra, infatti, che in generale il vino non produca calore, ma si direbbe che una certa quantità di vino produca per qualcuno calore'. E di nuovo, indicando come una causa le compressioni e le dispersioni di alcuni atomi e adducendo anche come un'ulteriore causa le unioni e le aggregazioni di altri atomi [che avvengono] nella mescolanza del vino con il corpo, aggiunge: 'Pertanto in generale non bisogna dire che il vino produce calore, bensì che una certa quantità può produrre calore per una siffatta natura

1110 A

<sup>5</sup> NAUCK, *trag. grae, frag.*, adesp. 420.

e per una siffatta condizione, mentre un'altra quantità produce freddo per un'altra persona. In questo aggregato, infatti, esistono determinate nature dalle quali si può produrre il freddo o nature tali che, se mescolate con altre, portano a compimento una natura di raffreddamento; perciò si ingannano sia color che dicono che il vino è in generale freddo, sia coloro che invece dicono che è in generale caldo'.

B Ma colui che afferma che i più si ingannano nel sostenere che ciò che è caldo riscaldi e ciò che è freddo raffreddi, si inganna egli stesso, se non ammettesse che dalla sua teoria deriva che ogni cosa non sia più tale che tal'altra.

Egli, inoltre, aggiunge che 'spesso il vino non entra nel corpo apportando una potenza riscaldante o raffreddante; ma, una volta che la massa si sia mossa e che sia avvenuto uno spostamento delle particelle corporee, gli atomi che producono il caldo ora si avvicinano nel medesimo luogo e a causa della [loro] moltitudine portano calore e ardore al corpo, ora invece deviano, producendo freddo'.

C VII. È chiaro che questi ragionamenti si possono applicare a tutto ciò che è chiamato o considerato amaro, dolce, catartico, soporifero o luminoso, dal momento che nessuna di queste cose possiede una qualità e una potenza autonoma, né agisce più di quanto non patisce quando sopraggiunge nei corpi, bensì in alcuni corpi assume una mescolanza differente e in altri un'altra. Lo stesso Epicuro, infatti, quando nel secondo libro del *Contro Teofrasto* afferma che i colori non sono connaturati ai corpi ma che si producono secondo alcuni particolari ordinamenti e posizioni in rapporto alla vista, con questo discorso sostiene che il corpo è privo di colore non più di quanto ne sia provvisto.

D Prima egli aveva scritto letteralmente: 'Ma, a parte questa questione, io non so come si possa dire che gli oggetti situati al buio hanno dei colori. In verità, capita spesso che, quando gli oggetti sono circondati da un'aria uniformemente tenebrosa, alcuni percepiscono una differenza di colori, altri invece no, a causa della debolezza della vista; e ancora, quando entriamo in una casa buia, non distinguiamo alcun colore ma, se aspettiamo un po', poi li vediamo'. Dunque, si dirà che ciascun corpo ha colore non più di quanto non ne abbia. Se il colore è relativo, allora anche il bianco sarà relativo e anche l'azzurro; ma, se lo sono queste cose, lo saranno anche il dolce e l'amaro, cosicché di ogni qualità si predicherà in senso vero che essa non è in un modo più di quanto non lo sia: sarà tale, infatti, per coloro che subiscono l'affezione in un certo modo, ma non lo

sarà per coloro che non la subiscono.

E

Dunque, Colote versa su se stesso e sul suo maestro il pantano e la melma nei quali egli dice che sono caduti coloro che affermano delle cose il ‘non più questo che quello’.

F

VIII. Forse che solo in questo il nobile uomo si è mostrato ‘guaritore degli altri, pieno lui stesso di ferite’<sup>6</sup>? Niente affatto! Anzi ancor di più nella seconda accusa egli non si è accorto di aver congedato dalla vita Epicuro insieme a Democrito. Egli infatti dice che l’espressione di Democrito ‘secondo convenzione è il colore, secondo convenzione il dolce’ e secondo convenzione anche l’aggregato e le altre cose, ‘mentre veri sono il vuoto e gli atomi’ rappresenta un rifiuto delle sensazioni e che colui che rimane fedele a questo discorso e che lo adopera non riuscirebbe poi a capire se egli stesso è un uomo o se è in vita.

1111 A

Non ho motivo di contraddire questo discorso, tuttavia affermo che queste cose sono inseparabili dalla dottrina di Epicuro, così come essi dicono che la figura e il peso lo siano dagli atomi. Che cosa dice, infatti, Democrito? Che sostanze di numero infinito, indistruttibili e indifferenziate, nonché prive di qualità e affezioni, si muovono sparse nel vuoto; e che quando si avvicinano le une alle altre o si scontrano o si intrecciano e, aggregandosi, si presentano come ora come acqua, ora come fuoco, altre volte come pianta, altre ancora come uomo; e che tutte le cose sono ‘forme indivisibili’, come egli le chiama, e che non esiste nient’altro. Infatti, da ciò che non è non può esserci generazione, ma anche da ciò che è nulla potrebbe essere generato, poiché gli atomi a causa della loro solidità non possono né patire né cambiare; ragion per cui il colore non può derivare da ciò che non ha colore, né la natura o l’anima da ciò che è privo di qualità e di affezioni. Perciò Democrito deve essere rimproverato non per aver fatto corrispondere le conseguenze ai principi, ma per aver accolto quei principi dai quali derivano queste [conseguenze]. Non era opportuno, infatti, formulare dei principi primi immutabili; ma, una volta postulati, bisognava riconoscere che la generazione di ogni qualità veniva così eliminata: rinnegare l’assurdità che si è compresa è, infatti, massimamente impudente. E così Epicuro dice di aver presupposto quei medesimi principi, ma poi non dice che ‘secondo convenzione è il colore’ e il dolce e l’amaro e tutte le altre qualità.

B

<sup>6</sup> NAUCK, *trag. grae, frag.*, Eur. 1086.

C

Se dunque il ‘non dice’ equivale al ‘non ammette’, egli compie qualcosa di consueto. Infatti egli, pur eliminando la provvidenza, sostiene di mantenere la devozione e, pur scegliendo l’amicizia a causa del piacere, afferma poi che per gli amici si devono affrontare le più grandi sofferenze; o ancora dice di porre il tutto come infinito e di non eliminare però il sopra e il sotto. È ... prendendo una coppa e bere quanto si vuole e restituire ciò che rimane. Soprattutto a proposito di questa questione bisogna ricordare le parole di questo saggio ‘mentre i principi non sono necessari, le conclusioni sì’. Dunque non era necessario presupporre, o piuttosto rubare da Democrito, che gli atomi sono i principi di tutte le cose; ma, una volta che ha stabilito tale dottrina e che si è vantato delle principali capacità persuasive di quella, egli deve sorbirsi anche la difficoltà ovvero deve dimostrare come dei corpi privi di qualità possano, con il loro mero aggregarsi, produrre svariate qualità. Per fare subito un esempio, ciò che è chiamato caldo da dove vi è giunto e come è sopraggiunto agli atomi, se questi non sopraggiunsero già dotati di calore, né divennero caldi aggregandosi? La prima cosa, infatti, è propria di ciò che ha una qualità, la seconda invece di ciò per natura può riceverla, ma voi dite che né l’una né l’altra si addice agli atomi, a causa della loro indistruttibilità.

D

E

**IX.** ‘E allora? Egli non concorda forse con Platone, Aristotele e Senocrate, secondo i quali l’oro è prodotto da ciò che non è oro, la pietra da ciò che non è pietra e così tutte le altre cose, che si generano da quattro semplici e primari elementi?’ Evidentemente; ma secondo costoro i principi primi subito si uniscono insieme in vista della generazione di ciascuna cosa portando, come contributo non indifferente, le qualità in se stessi; e quando si uniscono gli uni agli altri e si scontrano (il liquido con il secco, il freddo con il caldo e il duro con il molle), dato che sono corpi che si muovono subendo affezioni l’uno dall’altro e che mutano del tutto, essi producono insieme una diversa generazione da una diversa mescolanza. L’atomo, invece, è isolato in sé e per sé ed è privo di ogni potenza generativa e, quando si imbatte su un altro atomo, provoca un urto a causa della sua durezza e della sua resistenza, ma non riceve né provoca alcuna altra affezione, bensì eternamente colpisce e viene colpito. Non solo, dunque, gli atomi non sono in grado di produrre un essere vivente o un’anima o una natura, ma neanche una massa comune né un mucchio composto da loro stessi, dato che balzano sempre e si separano.

F

1112 A

B

C

X. Colote, come se stesse dialogando con un re illetterato, di nuovo accusa Empedocle di essere ispirato dalle stesse dottrine: 'Un'altra cosa ti dirò: non vi è natura di nessuna delle cose mortali, né nascita funesta che le distrugge, ma solo mescolanza e separazione di elementi mescolati, sebbene natura è chiamata dagli uomini'. Io non vedo però in che modo queste affermazioni si oppongano al vivere per coloro che ritengo che non vi sia né generazione di ciò che non è né morte di ciò che è, ma che sia dato il nome di nascita all'unione reciproca di certi enti e di morte alla disgregazione gli uni dagli altri. È infatti evidente che Empedocle parlò di natura come equivalente a nascita, dato che la oppose alla morte. Ma, se non vivono né possono vivere coloro che considerano le nascite delle mescolanze e le morti invece delle disgregazioni, che cos'altro fanno costoro? Per la verità Empedocle, mettendo insieme e congiungendo gli elementi attraverso il calore, la morbidezza e l'umidità, in qualche modo accorda loro una mescolanza e una connessione naturale unificatrice; mentre coloro che saldano insieme atomi immutabili e impassibili, da questi non producono altro che innumerevoli e ininterrotte collisioni di atomi stessi. Infatti, l'intreccio che impedisce la disgregazione intensifica ancor di più la collisione, cosicché quella che presso di loro è chiamata generazione non è né una mescolanza né un'unione, ma sconvolgimento e guerra: se subito ... ora si allontanano a causa dell'urto, ora invece si avvicinano, una volta esauritosi il colpo, il tempo in cui rimangono separati l'uno dall'altro, senza toccarsi o accostarsi, è più del doppio, di modo che nulla, nemmeno un essere inanimato, può da loro essere portato a termine. La sensazione, poi, e l'anima e l'intelletto e la saggezza, nemmeno a chi lo volesse, danno idea di poter essere generati nel vuoto e attraverso gli atomi, dato che, quando questi si aggregano, di per sé non si dà né qualità, né affezione o alterazione, ma nemmeno un assembramento che produce un'aggregazione o una mescolanza o un'unione naturale, ma urti e rimbalzi. In questo modo si elimina il vivere e anche gli esseri viventi [proprio] a causa delle loro dottrine, che presuppongono dei principi primi vuoti, impassibili, senza dio e senza anima, oltre che incapaci di mescolanza e di unione. XI. Come possono lasciare, dunque, la natura, l'anima o l'essere vivente? Allo stesso modo [fanno] per il giuramento, la preghiera, il sacrificio e l'adorazione; nelle loro parole, nei loro discorsi, nelle loro affermazioni, nel loro modo di pretendere e nominare cose che essi aboliscono dai loro principi e dalle loro dottrine.

D Se invece chiamano natura ciò che è esiste per natura e generazione ciò che  
 è stato generato, da dove è venuto in mente a Colote di porre queste domande a  
 Empedocle? 'Perché' chiede [Colote] 'ci diamo fastidio da noi stessi, quando ci  
 interessiamo di noi stessi e desideriamo certe cose mentre ne evitiamo delle  
 altre? Noi infatti non esistiamo né viviamo utilizzando le altre cose'. 'Ma' si  
 potrebbe replicare 'non temere o caro amico Colote: nessuno ti vieta di  
 preoccuparti di te stesso, quando insegni che la 'natura di Colote' è Colote stesso  
 E e nient'altro che questo, né ti vieta di utilizzare le cose (le cose per voi sono i  
 piaceri), quando mostri che non esiste natura dei raccolti, né degli odori, né delle  
 relazioni, ma che esistono i raccolti, i profumi e le donne'. Infatti, né il  
 grammatico elimina Eracle, quando afferma che la 'forza di Eracle' è Eracle  
 stesso; né negano l'esistenza dei suoni e delle travi coloro che affermano che gli  
 accordi e i tetti sono solo modi di dire; altresì alcuni, pur abolendo l'anima e il  
 pensiero, ritengono poi di non distruggere né la vita né il pensare. Quando  
 Epicuro dice che 'la natura delle cose esistenti è corpi e luogo' dobbiamo  
 F intendere come se egli volesse dire che la natura è qualcosa di altro rispetto alle  
 cose esistenti, oppure che volesse indicare le cose esistenti e nient'altro, così  
 come, ad esempio, era solito chiamare 'natura del vuoto' il vuoto stesso e, per  
 Zeus, 'natura del tutto' il tutto. Anche se qualcuno chiedesse: 'Che dici, o  
 Epicuro? Che il vuoto è una cosa, mentre la natura del vuoto un'altra?', egli  
 risponderebbe: 'Ma per Zeus! L'uso comune dei nomi è in qualche modo  
 divenuto convenzionale: secondo convenzione anche io parlo'. Fece poi  
 qualcosa di diverso Empedocle, il quale insegnava che non c'è natura oltre a ciò  
 1113 A che è generato né morte oltre a ciò che è morto, ma che come spesso i poeti,  
 usando l'immaginazione, dicono 'Lotta e Tumulto era fra loro e la Chera di  
 morte'<sup>7</sup>, così i più danno il nome di generazione e di morte alle cose che si  
 uniscono e a quelle che si dividono? Fu dunque tanto lontano [Empedocle] dal  
 rimuovere le cose esistenti e dal combattere le apparenze fenomeniche che egli  
 non eliminò neanche il termine dall'uso abituale ma, abolendo solamente  
 quell'inganno che danneggia la conoscenza, di nuovo restituisce alle parole l'uso  
 convenzionale in questi versi: 'Essi, quando ciò che è mescolato viene alla luce  
 del sole in forma di uomo o di belve o di arbusti o di uccelli, allora questo  
 B chiamano nascere, quando poi si disgiungono, questo allora disgraziata morte.

<sup>7</sup> HOM. II. XVIII 535.

Non secondo giustizia attribuiscono nomi, ma secondo convenzione parlo anche io'. Sebbene lo stesso Colote citi questi versi, egli non riconosce che Empedocle non aveva eliminato gli uomini, gli animali, le piante e gli uccelli (che egli dice prodursi quando gli elementi si mischiano) ma piuttosto, pur mostrando la ragione per cui sbagliano coloro che danno all'unione e alla separazione il nome di 'natura' e di 'disgraziata morte' e 'morte vindice', non eliminò però l'utilizzo presso di loro di queste espressioni comuni.

- C XII. A me dunque non sembra che Empedocle abbia rimosso la facoltà di esprimersi ma che, come detto in precedenza, egli sia sostanzialmente in disaccordo a riguardo della generazione del non ente, che alcuni chiamano natura. Egli [lo] mostra chiaramente soprattutto mediante questi versi: 'Ingenui! Non hanno infatti pensieri che possono andare lontano, coloro che aspettano che nasca ciò che prima non era o che qualcosa muoia e perisca del tutto'. Questi, infatti, sono versi di uno che grida a gran voce a chi ha orecchie che [egli] non elimina la generazione ma la generazione dal non-essere, e non la morte ma la morte del tutto, ossia quella che distrugge fino al non-essere. Poiché a chi volesse calunniare in modo non così violento né sciocco, ma con più moderazione, ciò che segue potrebbe anzi offrire lo spunto per una critica in senso opposto: 'Un uomo sapiente non avrebbe predetto nella sua mente che fin tanto vivono, quella che chiamano vita, fino ad allora essi esistono e presso di loro vi sono i mali e i beni, mentre, prima di essere composti come mortali e dopo che sono stati dissolti, essi non ci sono effettivamente nulla'. Questi infatti non sono versi di uno che nega che esistono gli esseri generati e viventi, ma anzi di uno che crede che esistano anche gli esseri mai generati e quelli già morti. Ma tuttavia Colote non lo rimproverò per questo, bensì dice che secondo costui noi non potremmo ammalarci né subire un trauma. Ma colui che afferma che a ciascuno sia prima che dopo la vita capitano 'cose terribili e cose favorevoli' come può non lasciare agli esseri viventi la possibilità di subire un'affezione? Pertanto a chi in realtà, o Colote, tocca il non soffrire e non ammalarsi? A voi che siete composti di atomi e vuoto, entrambi non partecipate della sensazione. Ma non dovete temere tanto questo, quanto il fatto che niente sarà per voi in grado di produrre piacere, dato che l'atomo non riceve le cose che lo producono e il vuoto non subisce da essi alcun affezione.
- D
- E



**XIII.** Poiché Colote di seguito a Democrito voleva seppellire Parmenide, mentre io avendo saltato la sezione inerente quest'ultimo mi sono occupato prima di Empedocle a causa della maggiore coerenza con queste prime accuse, ritorniamo a Parmenide. Con i vergognosi sofismi che Colote gli imputa, quel nobile uomo non rese meno stimabile l'amicizia, né più coraggiosa la concupiscenza, né rimosse dal bello ciò che ci attira verso di esso e che attraverso di esso è onorato, né sconvolse le credenze circa gli dèi. Dicendo che il 'tutto è uno', io non vedo come egli ci abbia impedito di vivere. Così infatti anche Epicuro, quando dice che il tutto è infinito, ingenerato, incorruttibile e non soggetto ad accrescimento né a diminuzione, parla del tutto come se fosse un'unità. Pur avendo premesso all'inizio della trattazione che la natura degli enti è corpi e vuoto, come se fosse un'unica sostanza, egli ha operato una divisione in due parti, delle quali però l'una non esiste realmente e viene da voi chiamata intangibile, vuoto e incorporeo. Così anche per voi il tutto è uno, se non volete utilizzare parole vuote circa il vuoto, simulando un combattimento contro gli antichi.

'Ma, per Zeus, secondo Epicuro i corpi sono di numero infinito e ciascun fenomeno è da essi generato'. Guarda quali principi voi ponete per la generazione: infinità e vuoto; dei quali l'uno è inerte, impassibile e incorporeo; l'altra, invece, disordinata, arazionale e indeterminata, che si dissolve e si confonde perché non dominata né definita a causa della molteplicità. Ma certamente Parmenide non ha eliminato né 'il fuoco', né 'l'acqua', né 'la sponda', né 'le città' – come dice Colote – 'abitate in Europa e in Asia'; giacché egli ha composto una rappresentazione ordinata del cosmo e, avendo unito gli elementi (quello luminoso e quello oscuro), da e attraverso questi realizza tutti i fenomeni. Ha detto molte cose, infatti, sulla terra, il cielo, il sole, la luna, gli astri e ha spiegato la nascita degli uomini e – per essere un antico fisiologo e per avere composto un'opera originale senza attingere a quelle altrui – non ha tralasciato nessuno degli argomenti più importanti.

Poiché, prima ancora di Platone e di Socrate, egli comprese che la natura possiede qualcosa di opinabile, ma possiede anche qualcosa di intellegibile e che ciò è oggetto di opinione è instabile ed errante in molte affezioni e mutamenti col suo diminuire e crescere, ed è differente per persone differenti e non provoca mai

D

la stessa sensazione neppure per la stessa persona; mentre ciò che appartiene all'intellegibile è di un altro genere, essendo esso 'tutto intero, immobile e ingenerato', come egli stesso dice, e rimanendo esso identico a se stesso e fisso nell'essere. Colote, presentando calunniamente queste cose a partire dal modo di parlare e attaccando il discorso non nel merito bensì nel modo di esprimersi, afferma senza motivo che Parmenide ha eliminato completamente tutte le cose, nella misura in cui ha supposto che l'essere sia uno. Ma Parmenide non abolisce nessuna delle due nature, bensì, attribuendo ad ognuna ciò che le è proprio, ha posto l'intellegibile nella forma dell'uno e di ciò che è e lo ha chiamato "ciò che è", perché eterno e immobile, e "uno", perché identico a se stesso e non ammette differenza; mentre ha posto il sensibile nella forma del disordinato e del mutevole. Di queste cose inoltre bisogna conoscere il criterio, 'sia il cuore fermo della ben persuasiva Verità', che coglie l'intellegibile e ciò che è sempre allo stesso modo, 'sia le opinioni dei mortali nelle quali non risiede alcuna veritiera garanzia' poiché esse si accompagnano a realtà che ammettono cambiamenti di ogni sorta, affezioni e irregolarità. Ma come avrebbe potuto egli tralasciare la sensazione e l'opinione, se non aveva abbandonato né ciò che è oggetto di sensazione né ciò che è oggetto di opinione? A questa domanda non è possibile rispondere. Ma ha detto che a ciò che veramente è spetta rimanere nell'essere, mentre al contrario le cose che ora sono e ora non sono sempre abbandonano e cambiano natura e così egli riteneva che bisognasse denominarle in maniera differente rispetto a ciò che sempre è. Dunque, il discorso sull'essere che afferma che esso è uno non elimina la molteplicità e le sensazioni, bensì mostra la differenza tra queste ultime e l'intellegibile. Platone, mostrando ciò ancor più chiaramente nella sua teoria delle idee, ha egli stesso concesso a Colote la possibilità di essere confutato.

E

F

1115 A

XIV. Perciò, mi sembra che si debba qui di seguito considerare cosa Colote disse contro quest'ultimo. Per prima cosa consideriamo la diligenza e l'erudizione di quel filosofo, il quale afferma che queste dottrine di Platone furono seguite da Aristotele, Senocrate, Teofrasto e tutti i Peripatetici. In quale posto così disabitato hai dunque scritto il libro, dove non ti sei imbattuto – mentre riunivi questi capi d'accusa – nei loro trattati, né ti è capitato di prendere tra le mani i libri di Aristotele *Sul Cielo* e *Sull'anima*, quelli di Teofrasto *Contro Fisici*, lo *Zoroastro*, *Sull'Ade* e *Sulle difficili questioni dei fisici* di Eracleide e anche quelli *Sull'anima* di Dicearco, nei quali essi sono continuamente in disaccordo e in contrasto con

- B Platone a riguardo delle principali e più importanti questioni di filosofia naturale? Anche Stratone, il più illustre tra gli altri Peripatetici, su molti aspetti non fu d'accordo neanche con Aristotele e sostenne opinioni opposte a quelle di Platone circa il movimento, l'intelletto, l'anima e la generazione, concludendo così che il mondo stesso è inanimato e che ciò che è secondo natura risulta da ciò che avviene per sorte: il caso, infatti, provoca un inizio e in seguito ogni avvenimento fisico è portato a compimento. Anche Aristotele, che sovvertì completamente le idee, a causa delle quali Platone è rimproverato anche da Colote, e che contro di esse addusse ogni tipo di aporia sia nei suoi scritti di etica, che in quelli di fisica,
- C che nei suoi dialoghi essoterici, sembrò più amante della contesa che della sapienza nei confronti di questa dottrina, per quanto era determinato ad abbattere la filosofia di Platone: così tanto lontano era, dunque, dal seguirlo. Che leggerezza è, non conoscendo le opinioni degli uomini, inventarne delle false, e, convinto di confutare gli altri, produrre di proprio pugno uno scritto, prova di per sé di ignoranza e sfrontatezza.
- D xv. 'Ma Platone dice che inutilmente noi opiniamo che i cavalli siano dei cavalli e gli uomini degli uomini'. Ma Colote dove scovò tra gli scritti di Platone questa dottrina nascosta? Noi in ciascuno di questi scritti leggiamo che egli ritiene che l'uomo è un uomo, il cavallo un cavallo e il fuoco un fuoco: ognuna di queste cose, infatti, egli chiama 'oggetto di opinione'. Ma Colote, come uno che neppure per un istante si è allontanato dalla sapienza, ha preso la frase 'l'uomo non esiste' come fosse una ed equivalente a 'l'uomo è non-ente'.
- E Platone invece riteneva che il non essere differiva mirabilmente dal non essere l'ente: con il primo infatti si aboliscono tutte le essenze, mentre con il secondo si mostra quell'alterità tra il partecipato e il partecipante, che i filosofi successivi posero unicamente sotto la differenza tra genere e specie e tra qualità comuni e qualità proprie, senza progredire ad un livello superiore ed inciampando, così, in aporie logiche più grandi. Il rapporto di ciò che è partecipato nei confronti di ciò che partecipa è quello della causa nei confronti della materia, del modello nei confronti dell'immagine, della potenza nei confronti dell'effetto. Soprattutto in questo rapporto ciò che è in sé e sempre identico a sé differisce da ciò che è in virtù di altro e che non è mai nel medesimo stato. Il primo infatti non sarà mai non-essere, né è mai venuto in essere e per questo è in senso pieno e assoluto essente; mentre il secondo neppure in quanto gli è accaduto di partecipare all'essere è

F

saldo ma, a causa della debolezza, perde la propria fermezza, poiché la materia scivola sulla forma e accetta molti accidenti e cambiamenti rispetto alla forma dell'essenza, così da essere in movimento e instabile.

1116 A

Come dunque colui che dice che Platone non è l'immagine di Platone non elimina la sensazione e la sussistenza di questa immagine come immagine, ma mostra la differenza tra ciò che è in se stesso e ciò è divenuto altro in relazione a quello, così non eliminano né la natura, né il comportamento, né la sensazione degli uomini coloro che denominano ciascuno di noi venuto all'esistenza grazie alla partecipazione di una certa essenza e idea, un'immagine di ciò che esibisce una somiglianza con ciò che l'ha generato. Né infatti chi dice che il ferro infiammato non è fuoco o che la luna non è un sole, ma – come vuole Parmenide – ‘luce che brilla di notte di uno splendore non suo e si aggira intorno alla terra’ non nega l'utilizzo del ferro o la natura della luna; ma se egli dicesse che il primo non è un corpo e che la seconda non illumina, allora sì che combatterebbe contro le sensazioni, in modo da non lasciare né il corpo, né l'animale, né la generazione, né la sensazione. Chi suppone che queste cose esistano per partecipazione e che semplicemente manchino di ciò che sempre è e che dona loro l'essere non è cieco nei confronti di ciò che è percepito con i sensi ma non è cieco neanche nei confronti di ciò che si apprende con l'intelletto; né elimina gli oggetti che sono venuti in essere e che appaiono alle nostre affezioni, ma mostra a coloro che riescono a seguire con la mente che esistono altre realtà più salde di queste e più stabili nell'essere poiché non nascono, né muoiono, né subiscono cambiamenti e, cogliendo la differenza in modo più genuino, insegna a dare il nome di cose che sono a queste ultime e di cose che si generano alle prime. Lo stesso è accaduto ai filosofi più recenti: essi hanno privato del nome di ente molte e importanti realtà, tra le quali il vuoto, il tempo, il luogo e tutto il genere dei significati nel quale risiede la verità intera. Essi infatti dicono che queste realtà non sono enti e pur tuttavia sono qualcosa, e continuano a utilizzarle nella vita e nel filosofeggiare come se esistessero e fossero reali.

B

C

**XVI.** Ma io volentieri domanderei a questo accusatore se nelle loro dottrine essi non osservano questa differenza secondo la quale alcune realtà sono stabili e immutabili nella loro essenza, cioè gli atomi che essi dicono rimanere per tutto il tempo identici a causa della loro impassibilità e solidità, mentre gli aggregati sono tutti scorrevoli e mutevoli e si generano e periscono, poiché innumerevoli

simulacri si allontanano sempre e fluiscono via e invece innumerevoli altri verosimilmente affluiscono da ciò che li circonda e riempiono l'aggregato, il quale viene così variegato e trasformato da questo scambio, dal momento che anche gli atomi che si trovano in profondità nell'aggregato non possono mai smettere di muoversi e di urtarsi l'un con l'altro, come essi dicono.

‘Ma questa differenza di essenza si trova nei fatti; più saggio di Platone è dunque Epicuro, in quanto chiama enti tutte le cose allo stesso modo, il vuoto intangibile, il corpo resistente, i principi e gli aggregati, ritenendo che l'eterno partecipi di una comune e unica essenza con ciò che è generato, l'incorruttibile con ciò che è soggetto a corruzione, le nature impassibili, permanenti ed immutabili – che non possono mai staccarsi dall'essere – con quelle il cui essere consiste nel subire affezioni e cambiamenti e che non rimangono mai in nessun tempo identiche a se stesse’. Ma se Platone è massimamente in errore a tal riguardo, egli doveva presentare un rendiconto a coloro che in greco si esprimono con maggior precisione e nei discorsi con maggior purezza per aver creato scompiglio nelle parole, ma non per aver abolito la realtà o per averci portato via la causa del vivere, quando ha denominato le cose divenute cose divenute e non, come invece fanno costoro, cose che sono.

**XVII.** Ma dato che dopo Parmenide abbiamo saltato Socrate, il discorso deve ora ripartire da costui. Subito dunque Colote usò le sue ultime risorse e, dopo aver narrato che Cherofonte riportò da Delfi l'oracolo su Socrate che noi tutti conosciamo, commenta: ‘Noi dobbiamo lasciar da parte l'oracolo di Delfi, poiché è una narrazione assolutamente sofistica e grossolana’. Grossolano, dunque, Platone che scrisse questo oracolo, per tralasciare il resto; grossolani anche gli Spartani che nei loro scritti più antichi ricordano l'oracolo riguardante Licurgo; sofistico era anche il discorso di Temistocle, con il quale persuadendo gli Ateniesi ad abbandonare la città sconfisse in mare i Barbari; grossolani anche i legislatori greci, che stabilirono i più grandi e i più numerosi rituali pitici per i culti religiosi. Se dunque l'oracolo su Socrate, uomo divenuto un entusiasta per la virtù, che lo ha riferito sapiente era sofistico e grossolano, con quale nome dovremmo degnamente chiamare i vostri ‘fremiti’, le ‘grida’, gli ‘applausi rumorosi’, ‘gli atti di adorazione’, con cui esaltate e magnificate colui che esorta a piaceri continui e frequenti? Colui che nella lettera ad Annasarco scrisse così: ‘Io invece esorto a piaceri continui e non a virtù vuote e inutili, le speranze dei cui frutti portano

- B turbamenti'. Allo stesso modo anche Metrodoro, esortando Timarco, dice: 'Compiremo qualcosa di bello in riferimento alle cose belle, solamente non cadendo nella conformità dei sentimenti e allontanandoci dalla vita terrena verso i culti di Epicuro che sono in realtà rivelati da dio'. D'altronde Colote stesso, mentre ascoltava Epicuro parlare della filosofia della natura, improvvisamente si prostrò abbracciando le sue ginocchia ed Epicuro, essendone lui stesso onorato, a proposito di tale vicenda scrisse: 'Come uno che venera le parole da noi dette in quell'occasione, tu fosti sovrastato da una brama, non riconducibile alla scienza della natura, di avvinghiare le mie ginocchia e di attaccarti a me con ogni forma di
- C contatto che solitamente si ha quando si venerano e si supplicano gli dèi. Così' continua Epicuro, 'tu hai fatto in modo che anche noi in risposta ti onorassimo e venerassimo'. Si può perdonare, per Zeus, coloro che dicono che avrebbe pagato qualunque cifra per contemplare una raffigurazione di quella scena, dell'uno prostrato alle ginocchia e avvinghiato ad esse e dell'altro che di risposta lo supplica e si prostra. Tuttavia tale premura, sebbene ben compiuta da parte di Colote, non ebbe il risultato che meritava: non fu infatti proclamato saggio, bensì soltanto gli fu detto: 'Cammina verso di me come uno immortale e pensa anche noi immortali'. **XVIII.** Consapevoli di queste parole, di questi sentimenti e di queste affezioni, chiamano poi gli altri grossolani.
- D E quindi Colote dopo aver esposto queste sagge e belle affermazioni circa le sensazioni, ossia che 'noi mangiamo il cibo e non erba e che attraversiamo i fiumi con le navi, quando sono profondi, mentre li attraversiamo a piedi, quando diventano facili da attraversare', in aggiunta disse: 'Ma infatti i tuoi discorsi, o Socrate, erano di proposito ciarlatani: tu dicevi a coloro in cui ti imbattevi nella discussione alcune cose, ma ne mettevi in pratica delle altre'. Come possono, infatti, non essere ciarlatani i discorsi di Socrate, il quale diceva di non sapere nulla, ma di imparare sempre e di ricercare la verità? Ma se, caro Colote, ti sei imbattuto in detti di Socrate quali quelli che Epicuro scrisse a Idomeneo:
- E 'Mandaci, dunque, delle primizie per la cura del sacro corpo, a vantaggio tuo e dei figli: così infatti mi viene da dire ', quali espressioni più rozze avresti potuto usare? E invero che Socrate faceva una cosa e ne diceva un'altra ti è magnificamente testimoniato da ciò che egli fece a Delfi, a Potidea, sotto il governo dei Trenta, da come si comportò con Archelao e nei confronti del popolo, come anche dalla sua povertà e dalla sua morte: queste cose non sono infatti

degne dei discorsi di Socrate. Quella confutazione secondo la quale Socrate diceva certe cose e ne metteva in pratica delle altre era valida, mio caro, se questi avesse vissuto come ha vissuto, pur avendo dichiarato che il fine è vivere secondo il piacere. **XIX.** Questo basti per rispondere alla blasfemia di Colote.

F Colote non vede che è lui stesso ad essere passibile della loro accusa di distruggere l'evidenza. Uno dei dogmi di Epicuro è infatti che nessuno tranne il saggio risulta persuaso di cosa alcuna in modo tale da non potersi poi dissuadere. Poiché dunque Colote non era saggio nemmeno dopo quegli atti di venerazione, per prima cosa egli risponda a quelle questioni, ossia perché conduce cibo e non l'erba, essendo a lui proprio, e perché avvolge il mantello al corpo e non alla colonna, pur non essendo infallibilmente convinto che il mantello è il mantello e la colonna è la colonna. Se egli non solo fa tutto ciò, ma anche non attraversa a piedi i fiumi, quando sono profondi, e fugge dai serpenti e dai lupi, non perché è convinto in maniera infallibile che queste cose siano così come appaiono, ma perché compie ognuna di queste azioni guidato da ciò che appare, allora neanche a Socrate l'opinione sulle sensazioni impediva di servirsi delle apparenze allo stesso modo. Infatti, a Colote il pane non appariva pane e l'erba non gli si mostrava come erba, perché aveva letto i *Canon*i venuti giù dal cielo, mentre Socrate dava al pane l'apparenza dell'erba e all'erba l'apparenza del pane, a causa della sua ciarlataneria. Infatti questi saggi utilizzano dottrine e discorsi migliori dei nostri, ma il percepire con le sensazioni e il ricevere un'impronta da ciò che appare è un'affezione comune provocata da cause arazionali. Il ragionamento che porta a indurre che le sensazioni non sono né accurate né fededegne non distrugge ogni cosa che ci appare, ma, sebbene noi ce ne serviamo secondo l'apparenza nelle azioni, esso ci vieta di dare la fiducia a queste sensazioni come completamente vere e infallibili. È infatti sufficiente prendere da loro ciò che vi è di necessario e utile, poiché non c'è altro di meglio; ma esse non forniscono la scienza e la conoscenza di ogni cosa che l'anima del filosofo aspira a cogliere.

1118 A

B

C **XX.** Ma di queste cose Colote ci offrirà l'occasione di parlarne ancora, dato che ha rivolto queste stesse accuse contro molti filosofi. Ma laddove egli accuratamente motteggia e deride Socrate perché ricerca cos'è l'uomo e perché confessa con giovanile baldanza, come dice Colote, di non conoscere nemmeno se stesso, mostra chiaramente di non aver riflettuto abbastanza. Eraclito parla del 'ho

D

cercato me stesso' come di una conquista grande e venerabile e del 'conosci te stesso' come della più divina tra le iscrizioni delfiche, che diede avvio all'aporia e alla ricerca di Socrate, come attesta Aristotele nei suoi scritti platonici. Colote, tuttavia, trova tutto ciò ridicolo. Perché dunque non deride anche il suo maestro, che fa esattamente la stessa cosa ogni qual volta scrive e parla dell'essenza dell'anima o del principio dell'aggregato? Se infatti, come essi ritengono, ciò che è costituito da entrambi, da un corpo come questo e dall'anima, è un uomo, allora colui che ricerca la natura dell'anima ricerca la natura dell'uomo a partire dal principio più importante. Che poi questo sia difficile da apprendere con la ragione e impossibile con la sensazione non lo apprendiamo da Socrate, uomo sofista e ciarlatano, ma da questi sapienti, che fin tanto che collegano l'essenza dei poteri rispetto corpo – attraverso i quali essa fornisce al corpo calore, morbidezza e tonicità – con un suo certo calore, soffio e aria, non giungono al punto più importante, bensì falliscono. Infatti, ciò attraverso cui l'anima discerne, ricorda, ama e odia e in generale l'intelletto e il raziocinio essi dicono che derivi da una qualità 'senza nome'. Ma noi sappiamo che questa qualità 'senza nome' è la confessione della loro vergognosa ignoranza, dato che dicono di non saper denominare ciò che non sono in grado di comprendere. 'Ma abbiate indulgenza' anche di questo, come essi dicono. È chiaro infatti che la questione non è da poco conto né agevole né può essere compresa senza impegno, ma si è nascosta e dissimulata mirabilmente in un luogo inaccessibile, nel quale nessun nome fra i tanti è appropriato per renderla manifesta. Dunque non è Socrate lo sciocco, chiunque sia il se stesso che sta cercando, ma lo sono tutti coloro ai quali succede di ricercare qualcosa d'altro prima di ciò che è così difficile da trovare, pur essendo necessario per la conoscenza. Infatti non si potrebbe sperare di afferrare la scienza di qualcosa d'altro, se si evitasse di comprendere ciò che in se stessa è la cosa più importante rispetto alle altre.

E

F

1119 A

**XXI.** Ma, pur se concedessimo a Colote che niente è così inutile e ciarlatano come il cercare se stessi, ci chiediamo quale turbamento della vita esso possa provocare o in che modo un uomo non possa continuare a vivere quando gli capiti di ragionare su se stesso, pensando: 'Suvvia, chi è poi questo io? È forse simile a una mescolanza, che tiene uniti l'anima e il corpo, o piuttosto è un'anima che utilizza il corpo, come un cavaliere utilizza il cavallo, e non una mescolanza di cavaliere e cavallo? O, ancora, ognuno di noi si identifica con la parte più



B

importante dell'anima, grazie alla quale pensiamo, ragioniamo e agiamo, mentre tutte le restanti parti dell'anima e del corpo sono strumenti delle sue potenzialità? Oppure non c'è affatto un'essenza dell'anima ma lo stesso corpo, mescolato, ha ottenuto il potere di pensare e di vivere?' Ma non è a causa di questi ragionamenti che Socrate ha abolito la vita, queste cose infatti le ricercano tutti filosofi naturalisti, bensì sono quei ragionamenti tremendi e in grado di sconvolgere i fatti che si leggono nel *Fedro*, quando egli crede di dover esaminare 'se è un mostro più complicato e fumigante di Tifone, oppure una creatura più amabile e semplice, partecipe per natura di qualche sorte divina e mansueta'. Anche con questi ragionamenti egli però non ha distrutto la vita, ma anzi bandì dalla vita stessa il delirio, la boria e anche gli odiosi e altezzosi atti di presunzione e superbia. Queste cose, infatti, rappresenta Tifone e il vostro maestro vi ha infuso molto di lui, facendo guerra a dèi e uomini divini.

C

D

E

**XXII.** Dopo Socrate e Platone egli polemizza contro Stilpone. Ma Colote non aveva scritto le vere dottrine e i veri discorsi di quell'uomo, con i quali mise in ordine se stesso, la patria, gli amici e i re che si interessarono a lui, né aveva scritto di quanto era nobile il suo animo unito a mitizza e moderazione nelle passioni, bensì ricordando uno di quei piccoli ragionamenti che Stilpone rivolgeva ai sofisti per prendersi gioco di loro e deriderli, ma senza confutarlo o risolverlo, conduce contro Stilpone il linguaggio persuasivo del palcoscenico e dice che questi ha distrutto la vita poiché ha affermato che una cosa non può essere predicata di un'altra. 'Come infatti potremo vivere, se non possiamo dire che un uomo è nobile d'animo né che un uomo è uno stratega, ma solo che un uomo è un uomo e separatamente che uno stratega è uno stratega; se non possiamo neanche affermare che dei cavalieri sono innumerevoli né che una città è ben difesa, ma solo che dei cavalieri sono cavalieri e degli innumerevoli sono innumerevoli, e così similmente per tutte le altre cose?' Ma quale uomo visse una vita peggiore a causa di queste affermazioni? Chi avendo sentito questo discorso non riconosce che esso è un esercizio per divertirsi con buon gusto o da proporre ad altri a scopo dialettico? Ciò che è pericoloso, o Colote, non è il rifiutarsi di chiamare un uomo buono o i cavalieri innumerevoli, bensì è il negare che il dio è dio e il non riconoscerlo come dio, ciò che fate voi quando vi rifiutate di riconoscere che Zeus è 'Generatore' o Demetra 'Legislatrice' o Poseidone 'Nutritore'.

È questa separazione delle parole ad essere sventurata e a riempire la vita di empio disprezzo e di temerarietà, ogni volta che voi, separando dagli dèi gli epiteti che sono loro abbinati, eliminate i sacrifici, i misteri, le processioni e i culti. A chi infatti offriremo sacrifici prima dell'aratura, a chi i sacrifici di ringraziamento? Come celebreremo le feste Lucifere, quelle di Bacco e i sacrifici preliminari per le nozze, se non lasciamo i baccanti, i portatori di luce, coloro che si invocano prima dell'aratura e i portatori di salvezza? Queste cose infatti riguardano ciò che vi è di più importante e di rilevante e un errore in queste questioni non riguarda un qualche vocabolo né la struttura dei significati, né l'uso abituale dei nomi. Se queste cose sconvolgono la vita, chi più di voi commette degli errori nella discussione, voi che eliminate completamente il genere dei significati, ciò che impartisce l'essenza al discorso, lasciando solamente i vocaboli e le cose, poiché dite che non esistono affatto gli oggetti intermedi, ossia le cose significate, attraverso le quali avvengono gli apprendimenti, gli insegnamenti, le prolessi, i concetti, gli impulsi e gli assensi?

**XXIII.** Ma nemmeno questo riguarda Stilpone. Egli sostiene che se predichiamo di un cavallo il correre, il predicato non coincide con ciò di cui è predicato, ma che uno è il discorso che definisce cos'è un uomo, un altro invece quello che definisce cos'è bene; e ancora che essere un cavallo differisce dall'essere qualcuno che corre. Infatti, quando chiediamo la definizione di ciascuna di queste due cose, non diamo la stessa ad entrambe. Sbagliano dunque coloro che predicano una cosa di un'altra ...; se infatti il bene è identico all'uomo e il correre al cavallo, come potremo predicare il bene anche nei confronti del cibo o di una medicina o ancora per Zeus il correre anche nei confronti di un leone o di un cane? Ma se essi differiscono, noi possiamo correttamente affermare che un uomo è buono o che un cavallo corre. Se dunque Stilpone in queste questioni mostrò un atteggiamento di pungente scherno (dato che egli non aveva lasciato nessuna connessione tra le cose che sono dette a riguardo e nei confronti dell'oggetto e l'oggetto stesso, ma aveva ritenuto che ciascuna di esse, a meno che non possa dirsi completamente identica a ciò di cui è accidente, non deve essere predicata come suo accidente), è chiaro che egli era infastidito da parole come queste e si opponeva al comune uso linguistico, ma è altrettanto chiaro che non eliminò né la vita né i fatti.

C

**XXIV.** Dopo aver iniziato con gli antichi filosofi, Colote passa dunque a quelli a lui contemporanei, non nominando il nome di nessuno; e invero avrebbe fatto bene o a confutare anche questi per nome, o a non nominare nemmeno gli antichi. Ma colui che tante volte aveva lasciato scorrere sotto il suo stilo i nomi di Socrate, di Platone e di Parmenide, è chiaro che fu vigliacco nei confronti dei viventi e non certo moderato a causa di un rispetto che non ebbe neanche nei confronti dei migliori. Egli vuole confutare, come io suppongo, per primi i Cirenaici, poi l'Accademia di Arcesilao. Questi, infatti, erano coloro che praticavano un'*epoche*<sup>8</sup> su tutte le cose; quelli invece, ponendo in se stessi affezioni e rappresentazioni, negavano che la credibilità derivante da esse fosse sufficiente per affermazioni sicure sulle cose, ma come avviene nell'assedio, lasciando da parte le cose esterne, si rinchiudevano nelle affezioni, considerando l' 'appare' e non dimostrando inoltre l' 'è' a riguardo delle cose esterne.

D

E

F

A causa di ciò Colote dice che essi non possono né vivere né usufruire degli oggetti. E poi motteggiando aggiunge: 'Costoro non dicono che c'è un uomo, o un cavallo, o un muro, bensì che essi hanno l'affezione del muro, del cavallo e dell'uomo', dove per prima cosa egli stesso come i sicofanti fa un uso disonesto delle parole: infatti certamente anche queste affermazioni derivano da questi pensatori, ma bisognava chiarire il risultato come essi lo insegnavano. Essi infatti dicono di essere affetti dal dolce e dall'amaro, dal freddo e dal caldo, dalla luce e dall'oscurità, poiché ciascuna di queste affezioni possiede in se stessa la propria evidenza non contraddetta; ma che il miele sia realmente dolce, il ramoscello d'olivo amaro, il ghiaccio freddo, il vino schietto caldo, il sole luminoso e l'aria notturna oscura ha contro di sé la testimonianza di animali, di cose e di uomini, dato che alcuni non tollerano il miele, si avvicinano al ramoscello d'olivo, sono ustionati dal ghiaccio, rinfrescati dal vino, non guardano col sole ma vedono di notte. Perciò, mantenendosi nei limiti delle affezioni, l'opinione si preserva dall'errore; ma, se li oltrepassa e si dà molto da fare in giudizi e affermazioni circa gli oggetti esterni, spesso confonde se stessa e viene in contrasto con altri che dalle medesime realtà ricevono affezioni contrarie e rappresentazioni diverse.

**XXV.** Ma pare che Colote subisca la stessa cosa che accade ai ragazzi che da poco hanno imparato a leggere, i quali, abituati a pronunciare i caratteri sulle

---

<sup>8</sup> Ho cercato di mantenere il termine *epoche* e di non tradurre, per quanto possibile, con "sospendere il giudizio" o, ancor meno, con "sospendere l'assenso".

1121 A

tavolette, quando li vedono scritti altrove sono dubbiosi e si agitano. E così anche costui, quegli stessi discorsi che accoglie gioiosamente e ama negli scritti di Epicuro, non li comprende né li riconosce se detti da altri. Infatti coloro che sostengono che, quando ci tocca un simulacro rotondo o un altro piegato, la sensazione è impressa secondo verità, ma si rifiutano di dimostrare anche che la torre è rotonda o il remo piegato, costoro confermano le loro affezioni e rappresentazioni, ma non vogliono accordare che le cose esterne stiano proprio così. Ma come quelli devono dire di avere l'affezione del cavallo e del muro, ma non parlare del cavallo e del muro, così anche questi devono dire di avere l'affezione del rotondo e del piegato, ma non devono poi parlare di un remo piegato e di una torre rotonda: infatti il simulacro dal quale è stata colpita la vista è piegato, ma il remo da cui proviene il simulacro non è piegato. Essendoci dunque differenza fra l'affezione e l'oggetto esterno, è necessario o che la fiducia rimanga nell'ambito dell'affezione oppure, se l'essere si aggiunge all'apparire, che essa sia confutata. E il loro urlare e sdegnarsi contro costoro in difesa della sensazione, quando negano che l'oggetto esterno sia caldo ma che nella sensazione stessa è nata una tale affezione, non è forse la stessa cosa di quanto si dice a proposito del gusto, ossia che non si dice che l'oggetto esterno è dolce ma che lo sia una certa affezione e un movimento sorto in relazione ad esso? E colui che dice di ricevere una rappresentazione a forma d'uomo, ma di non avere la sensazione se è un uomo, da dove ha preso lo spunto? Non lo prese da coloro che affermano di ricevere una rappresentazione curva, ma che la vista non può dimostrare inoltre se è un oggetto curvo né rotondo, ma solo che in relazione ad essa è sorta una rappresentazione e una figura rotonda?

B

C

D

‘Per Zeus’, dirà qualcuno, ‘ma io una volta avvicinatommi alla torre e toccato il remo, potrò dichiarare che quest’ultimo è dritto, mentre quell’altra squadrata; quello invece, se anche si avvicinasse, potrà al massimo riconoscere il sembrare e l’apparire’. Certamente, ottimo uomo, poiché egli vede e si attiene alle conseguenze [della sua dottrina] meglio di quanto tu non faccia, ossia al fatto che ogni rappresentazione è ugualmente fededegna di per se stessa, nessuna per conto di qualcos’altro ma che hanno tutte uguale valore. A te sfugge che tutte [le rappresentazioni] sono vere e che nessuna è inaffidabile e falsa, se credi che nel caso di queste ci si debba pronunciare nei confronti delle cose esterne, mentre nel caso di quelle non hai fiducia in nient’altro che nell’affezione. Se infatti sono

E

tutte ugualmente fededegne sia quando sono diventate vicine, sia quando erano lontane, allora è giusto che o a tutte o a nessuna di esse si accosti il giudizio che si pronuncia anche sull'essere. Se invece c'è una differenza di affezione per chi osservi da lontano rispetto a chi osservi da vicino, allora non è vero che non sussiste né una rappresentazione né una sensazione più evidente di un'altra. Proprio come quelle che essi chiamano conferme e smentite non riguardano la sensazione, ma l'opinione. Cosicché se esortano quanti seguono queste [sensazioni] a pronunciarsi sugli oggetti esterni, facendo dell'essere il metro di giudizio dell'opinione e del fenomeno un'affezione della sensazione, spostano il giudizio da ciò che è vero sotto tutti i rispetti a ciò che sovente cade nell'errore. XXVI. Ma tutte queste sono piene di confusione e sono in contrasto tra loro, allora che bisogno c'è di parlarne ora?

F

Sembra che la fama di Arcesilao, a quei tempi il più amato tra i filosofi, abbia smisuratamente dato fastidio all'epicureo. Questi, infatti, afferma che Arcesilao, pur non dicendo nulla di suo, suscita nelle persone incolte la supposizione e l'opinione di dirlo, essendo egli invece colto e istruito nelle arti. Ma in realtà Arcesilao era tanto lontano dal bramare ad una qualche reputazione di originalità e dall'attribuirsi di soppiatto una qualche dottrina degli antichi, che i sofisti di quel tempo lo accusavano di aver attribuito a Socrate, Platone, Parmenide ed Eraclito le dottrine dell'*epoche* e dell'*akatalepsia*, non perché essi ne avessero bisogno, ma perché egli voleva dar credito e conferma alle sue teorie, facendole risalire ad uomini illustri. Per questo motivo, dunque, dobbiamo essere grati a Colote e a chiunque mostri che il ragionamento accademico giunse ad Arcesilao da una tradizione antica.

1122 A

B

Neanche coloro che trattarono lungamente dell'*epoche*, scrissero trattati e discorsi per confutarla riuscirono poi a scuoterla. Ma alla fine costoro la vietarono, adducendo dalla Stoa l'accusa secondo la quale essa avrebbe portato come la testa della Gorgona all'inattività. Nonostante essi la assalirono e la misero completamente sottosopra, l'impulso si rifiutava di diventare assenso e non ammetteva la sensazione come asse della bilancia, ma si manifestava di per se stesso come guida delle azioni, non avendo bisogno di nulla che fosse aggiunto dal di fuori. I dibattiti contro costoro sono, infatti, condotti in modo conforme alle usanze, e 'quale il parlare che facesti, tale il responso che avrai'<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> HOM., II. XX 250.

C

Ma io sospetto che i discorsi sull'impulso e l'assenso producano per Colote lo stesso effetto che per un asino l'ascolto di una lira. A coloro che invece sono in gradi di comprendere e ascoltare, va detto che i movimenti dell'anima sono tre: rappresentativo, impulsivo e dell'assenso; e che quello rappresentativo non si può eliminare, neanche se uno lo volesse, ma necessariamente, imbattendoci negli oggetti, ne riceviamo un'impronta e subiamo un'affezione da essi provocata quello impulsivo, suscitato dal rappresentativo, spinge l'uomo ad agire verso le cose appropriate, come se nell'egemonico si trovasse una bilancia e un'inclinazione. Dunque neanche questo movimento eliminano coloro che praticano un'*epoche* su tutte le cose, bensì si servono dell'impulso che naturalmente conduce verso ciò che appare appropriato. Qual è, perciò, l'unico movimento che essi evitano? Solamente ciò a cui sono connaturati falsità e inganno, l'opinare e il precipitare l'assenso, essendo questo un cedere per debolezza all'apparenza che non reca alcuna utilità. Infatti l'azione ha bisogno di due requisiti: della rappresentazione di ciò che è appropriato e dell'impulso verso ciò che appare appropriato, nessuno dei quali è in contrasto con l'*epoche*. Infatti la ragione allontana dall'opinione, ma non dall'impulso e dalla rappresentazione. Perciò, quando appare l'oggetto appropriato, non c'è affatto bisogno di un'opinione per farci muovere verso di esso, ma subito l'impulso sopraggiunge essendo un moto e una tendenza dell'anima.

D

E

**XXVII.** Ma essi sostengono che 'basta avere una sensazione ed essere fatti di carne e il piacere apparirà un bene'; dunque anche a colui che pratica l'*epoche* esso apparirà un bene. E infatti anche egli partecipa della sensazione ed è fatto di carne e, avendo ricevuto una rappresentazione del bene, tende e si lancia verso di esso impulsivamente, facendo di tutto per non lasciarselo sfuggire, ma per stare, per quanto è possibile, sempre insieme a ciò gli è appropriato, trascinato da necessità naturali e non geometriche. Senza che ci sia bisogno di un maestro, questi belli, lievi e piacevoli movimenti della carne, come essi li chiamano, sollecitano anche colui che proprio non ammette né riconosce di essere da essi piegato e rammollito.

'Ma colui che pratica l'*epoche* come può recarsi di corsa non verso il monte ma verso il bagno e, una volta alzatosi, incamminarsi non contro del muro bensì verso la porta, quando vuole recarsi al mercato?' Chiedi questo proprio tu che sostieni che gli organi sensoriali sono accurati e le rappresentazioni vere? Perché

F

certamente ciò che a lui appare essere un bagno non è il monte, ma il bagno e ciò che gli pare una porta non è il muro, ma la porta e lo stesso vale per ogni altra cosa. Il discorso dell'*epoche*, infatti, non altera la sensazione, né suscita nelle stesse affezioni irrazionali e nei movimenti un'alterazione che sconvolge il movimento rappresentativo, ma elimina unicamente le opinioni, mentre si serve delle altre cose in modo conforme alla loro natura.

1123 A

‘Ma non è possibile non dare l'assenso a ciò che è evidente: più irragionevole del negare le cose a cui si è data la fiducia è il non negarle né affermarle’. Chi dunque sovverte le cose accettate con fiducia e dà battaglia a quelle evidenti? Quelli che eliminano la divinazione e negano che esista la provvidenza degli dèi e che il sole e la luna siano esseri animati, ai quali tutti gli uomini offrono sacrifici, innalzano preghiere e rendono venerazione. Non siete forse voi ad abolire l'affetto che per natura i genitori provano per i figli, fatto evidente a tutti? Non siete, inoltre, voi che negate, contro ciò che tutti provano, che esista qualcosa di intermedio fra dolore e piacere, quando sostenete che il provare piacere equivalga al non soffrire e il soffrire al non provare piacere?

B

**XXVIII.** Ma per tralasciare il resto che cosa è così più evidente e cosa riceve maggior fiducia del confondere con la vista e con l'udito le cose percepite in stati di alienazione e follia, quando la mente subisce ed è sconvolta da cose come queste: ‘portatori di torce vestiti di nero brucian la vista’<sup>10</sup> e ‘spirando fuoco e sangue le ali dispiega e tiene fra le braccia la madre mia’?<sup>11</sup> Pur tuttavia essi sostengono che rappresentazioni come queste e molte altre ancor più spaventose di queste (che rassomigliano ai mostri empedoclei da loro derisi ‘dai piedi striscianti’, ‘con mani infinite’ e ‘di stirpe bovina, con fronte d'uomo’) non siano allucinazioni, né siano false o prive di consistenza e che non lo sia neanche nessuna visione o natura mostruosa che, presi dai sogni e dai deliri, essi aggiungono a tutto ciò; bensì affermano che sono vere tutte le rappresentazioni, i corpi e le forme che giungono da ciò che ci circonda. E allora esiste qualcosa su cui non si possa trattenere il giudizio, se è possibile accordare la fiducia a cose come queste? Cose infatti che nessuno sceneggiatore o burattinaio o scrittore valente ebbe l'ardire di combinare conformemente a un'immagine ingannevole o a un gioco, essi suppongo seriamente che esistano, asserendo per di più che, se

C

<sup>10</sup> CALLIMACHUS, frag. anon. 387 Schneider (assente in Pfeiffer).

<sup>11</sup> EURIPIDES, *Iphig.* 288-90.

D

non esistessero, svanirebbero la credibilità, la certezza e il giudizio vero. Essi riducono tutte le cose al silenzio e introducono timori nei giudizi e sospetti nelle azioni, se le azioni, le credenze, le cose abitudinarie e per noi a portata di mano poggiano sulla stessa rappresentazione e fiducia come quelle folli, bizzarre ed empie visioni. Infatti, l'uguaglianza che essi hanno posto in tutto allontana la credibilità delle credenze comuni più di quanto ne aggiunga a quelle assurde.

E

Donde, noi sappiamo che non pochi filosofi avrebbero più volentieri sostenuto che nessuna rappresentazione è vera piuttosto che sostenere che tutte le rappresentazioni sono vere; e avrebbero più volentieri screditato gli uomini, le cose e tutti i ragionamenti in cui si sono imbattuti in uno stato di veglia, piuttosto che ritenere vera e realmente esistente anche una sola rappresentazione tra quelle che colpiscono coloro che sono in uno stato di delirio o di furore bacchico o sogno. Dunque non è possibile praticare un'*epoche* su quelle cose che da un parte si possono eliminare ma dall'altra no, se non altro a causa di questa discordanza, che fornisce ragioni sufficienti di sospetto nei confronti della realtà e non nel senso che non ci sia nulla di sano, ma nel senso che essa possiede incertezza e turbamento? Vi è tuttavia un qualche conforto per il fatto che le opinioni discordanti riguardanti il numero infinito dei mondi, la natura dei corpi indivisibili, dei *minima* e delle deviazioni, se anche turbano davvero molte persone, non ci toccano da vicino, piuttosto ciascuna di queste questioni si trova

F

completamente al di là della sensazione. Questa stessa mancanza di fiducia negli occhi, nelle orecchie e nelle mani, questa ignoranza e confusione a riguardo degli oggetti sensibili e delle rappresentazioni, sia che siano vere sia che siano false, quale opinione non fa vacillare? Quale assenso e quale giudizio non mette sotto sopra? Se infatti uomini non sconvolti dall'abuso di vino e di farmaci e non in stato di delirio, bensì sobri, sani e capaci di scrivere libri sulla verità, sui canoni e sui criteri nelle affezioni più evidenti e nei movimenti della sensazione reputano o che il non-esistente sia vero o che il vero sia falso e non-esistente, allora ci deve stupire non se gli uomini si arrestano<sup>12</sup> nei confronti di tutto, ma se essi danno completamente il loro assenso a qualcosa. Non è inverosimile che essi non abbiano alcun giudizio circa le apparenze fenomeniche, ma che essi abbiano giudizi opposti; infatti rispetto all'affermare due cose opposte tra loro e contrarie

1124 A

<sup>12</sup> ἡσυχάζουσιν: termini con la stessa radice compariranno spesso nel prosiegua sia come sinonimi dell'*epoche* sia per descrivere lo stato tranquillo in cui si trovano i non-Epicurei.



B

dovrebbe meravigliare di meno il non affermarne nessuna delle due ma il trattenere il giudizio circa le affermazioni contrastanti. Infatti, colui che non afferma né nega, ma rimane tranquillamente in silenzio è in minor contrasto con chi sostiene un'opinione rispetto a chi la nega, e con chi la nega rispetto a chi l'afferma. Se dunque è possibile praticare un'*epoche* circa queste cose, non è impossibile praticarla anche rispetto alle altre, almeno secondo voi che sostenete che non ci sia differenza alcuna tra una sensazione e un'altra tra una rappresentazione e un'altra.

C

**XXIX.** Il discorso riguardante l'*epoche* non è quindi una favola, né una trappola per ragazzi impudenti ed indiscreti, come pensa Colote, bensì una disposizione propria di veri uomini e una condizione che preserva dall'errore e si rifiuta di abbandonare il giudizio alle sensazioni così screditate e instabili e di essere ingannata come coloro che ritengono che le apparenze fenomeniche forniscano una testimonianza delle cose oscure, nonostante vedano in esse tanta insicurezza e incertezza. Ma al contrario favola sono lo spazio infinito e i simulacri; e inoltre infonde nei giovani precipitazione e impudenza colui che a proposito di Pitocle non ancora diciottenne scrive che non esiste in tutta la Grecia una creatura migliore, che egli ne parla in modo straordinariamente benevolo e che prova quel sentimento che è proprio delle donne, quando prega affinché ciò che di speciale ha il ragazzo rimanga esente dall'ira e dall'invidia degli dèi. Sono inoltre sofisti e ciarlatani coloro che scrivono in questo tono così insolente e arrogante contro uomini illustri. A dire il vero anche Platone, Aristotele, Teofrasto e Democrito si opposero ai loro predecessori; ma nessuno ebbe il coraggio di divulgare un libro con questo titolo che attacca contemporaneamente tutti gli altri filosofi.

D

**XXX.** Ration per cui come coloro che peccarono contro la divinità egli, rendendo note le sue nefandezze, quando il libro è già alla fine afferma che: 'coloro che ordinarono le leggi e le usanze e che stabilirono che le città fossero governate da re e comandanti riposero la vita in uno stato di grande sicurezza e tranquillità e allontanarono i disordini. Se qualcuno eliminerà tutto ciò, vivremo una vita da belve e chi si imbatte in qualcun altro vorrà solo divorarlo'. In effetti Colote pronunciò questo discorso usando proprio queste parole, ma in modo né giusto né vero. Infatti, se qualcuno abolisse le leggi ma lasciasse [in vigore] le dottrine di Parmenide, Socrate, Eraclito e Platone, noi saremmo ben lontani dal

E

divorarci l'un l'altro e dal vivere come le bestie: avremo infatti timore di ciò che è vergognoso e onoreremo la giustizia per il suo valore, ritenendo che negli dèi abbiamo dei buoni governati e nei demoni dei protettori della nostra vita e stimando che 'tutto l'oro che c'è sopra e sotto la terra sia poca cosa rispetto alla virtù'<sup>13</sup> e compiendo volontariamente grazie alla ragione, come dice Senocrate<sup>14</sup>, ciò che ora compiamo costretti dalla legge. Quando la nostra vita diventerà bestiale, selvaggia e solitaria? Quando sono abolite le leggi, ma rimangono i discorsi che esortano al piacere, quando non si crede più alla provvidenza degli dèi e si ritengono saggi coloro che sputano sul bello, se esso non è congiunto al piacere, e che motteggiano e deridono parole come queste 'è un occhio della giustizia, che tutto vede'<sup>15</sup> e ancora 'infatti il dio è vicino e guarda da vicino'<sup>16</sup> e perfino 'il dio, come racconta anche un vecchio discorso, avendo in sé il principio, la parte intermedia e il termine del tutto, porta a termine immediatamente e secondo natura un movimento circolare; lo segue la Giustizia, che punisce coloro che vengono meno alla legge divina'<sup>17</sup>. Infatti, coloro che disprezzano queste parole come se fossero delle favole e che ritengono che il bene risieda nel ventre e negli altri pori, attraverso i quali giunge il piacere<sup>18</sup>, hanno bisogno della legge, della paura, delle percosse, di un qualche re o di un comandante che abbia la giustizia nelle proprie mani, per far sì che essi non divorino i loro vicini, mossi ardentemente dalla loro empia ingordigia.

E infatti la vita delle belve è tale che non conosce niente di più bello del piacere, né è informata della giustizia divina, né rende onore alla bellezza della virtù, ma se esse ricevono dalla natura una qualche forma di coraggio o una certa operosità e laboriosità, la usano per appagare il piacere della carne e per soddisfare il desiderio. Proprio come pensa che dovrebbero andare le cose il saggio Metrodoro, quando dice che tutte le cose belle, sagge ed eccellenti dell'anima furono inventate con lo scopo del piacere della carne e della speranza in esso riposta e che vana è ogni opera che non tende a questo scopo. Eliminate le leggi attraverso questi ragionamenti e dimostrazioni filosofiche mancano gli artigli dei lupi, i denti dei leoni, gli stomaci dei buoi e i colli dei cammelli.

<sup>13</sup> PLATO, *leges*, IV 728 A, 4-5.

<sup>14</sup> Frag. 3, ed. Heinze.

<sup>15</sup> NUACK, *Trag. Graec. Frag.*, adespota, 421.

<sup>16</sup> *Ivi*, 496.2.

<sup>17</sup> PLATO, *leges* IV, 715 E- 716 A.

<sup>18</sup> Us, 409.

C

E queste affezioni e credenze, in mancanza di parole e lettere, gli animali con belati, nitriti ..., e ogni loro voce dà il benvenuto e saluta con gioia il piacere, presente o futuro, del ventre e della carne, se non è per natura qualcosa di loquace e seducente.

D

XXXI. Nessuna lode, dunque, potrebbe mai essere degna di coloro che su queste affezioni brutali stabilirono leggi, costituzioni, cariche e ordinamenti legislativi. Ma chi sono coloro che sovvertono, dissolvono e distruggono completamente tutto ciò? Non sono forse coloro che tengono lontani dall'attività politica se stessi e coloro che gli sono vicini? Non sono forse coloro che sostengono che la corona dell'imperturbabilità non è paragonabile a quelle delle più grandi potenze? Non sono forse coloro che asseriscono che il regnare è un errore e una colpa e che scrivono queste testuali parole: 'Si deve dire come si osserverà nel migliore dei modi il fine della natura e come uno di principio non si acosterà volontariamente alle cariche pubbliche'? E ancora in aggiunta a queste parole [affermano]: 'Nessuno dunque deve salvare i Greci né ricevere da essi una corona per la sapienza, bensì deve, o caro Timocrate, mangiare e bere senza nuocere alla carne e piacevolmente'. Ma è anzitutto e soprattutto la credenza negli dèi a rendere possibile quell'ordinamento delle leggi che anche Colote loda; attraverso di essa Licurgo purificò gli Spartani, Numa i Romani, l'antico Ione gli Ateniesi e Deucalione quasi tutta la nazione greca, quando per mezzo di preghiere, giuramenti, oracoli e profezie stabilirono un'affezione per gli dèi, utilizzando insieme speranze e paure. Avvicinandoti alle città, ne troverai alcune senza mura, senza scrittura, senza re, senza case né proprietà, che non hanno bisogno del denaro, non avvezze a teatri o ginnasi. Ma non c'è né ci sarà uno spettatore di una città senza luoghi sacri e senza dèi, che non osservi la pratica delle preghiere, dei giuramenti, degli oracoli e dei sacrifici per i beni ricevuti o per allontanare il male. Ma a pare che possa istituirsi, o una volta istituita conservarsi, maggiormente una città senza fondamenta che una costituzione, se si elimina completamente la credenza negli dèi. Eppure questo fondamento e sostegno che tiene insieme ogni società e ogni legislazione essi lo sovvertono e neanche girandogli intorno o nascondendolo o rendendolo enigmatico, ma scagliandosi subito contro di esso nella prima Massima Capitale. Ebbene, come sospinti da Vendetta, essi riconoscono che, sconvolgendo le usanze ed eliminando gli orientamenti legislativi, stanno compiendo qualcosa di orribile, allo scopo di

E

F

non incappare nel perdono. Infatti, essere in errore a riguardo di un'opinione, se non proprio dei saggi, è tuttavia umano: ma il rimproverare ad altri le stesse cose che essi compiono come si potrebbe descrivere, risparmiando le parole che un tal gesto meriterebbe?

1126 A

**XXXII.** Se infatti Colote, quando scrisse contro Antidoro o contro il sofista Bione, avesse fatto menzione di leggi, costituzioni e ordinamenti legislativi, nessuno gli avrebbe detto: 'Rimani, o sciagurato, immobile nel tuo giaciglio<sup>19</sup>' ad avvolgere la tua piccola carne, me invece accusino di queste cose coloro che vissero dedicandosi all'amministrazione della casa e alla politica. Ma questi sono proprio tutti coloro che Colote ha oltraggiato. Democrito infatti ci esortò ad essere istruiti nell'arte bellica, che è la più grande, e a ricercare le fatiche dalle quali provengono agli uomini grandezza e magnificenza. Parmenide invece mise in ordine la sua patria attraverso ottime leggi, cosicché nei primi tempi ogni anno i cittadini giuravano fedeltà alle leggi di Parmenide. Dal canto suo Empedocle convinse i suoi più illustri cittadini del fatto che essi fossero prepotenti e saccheggiassero i beni pubblici e ... sbarrando le gole montane, attraverso le quali il vento del sud piombava sulla pianura, liberò la regione da carestia e pestilenza. Socrate, invece, dopo la condanna non usufruì della possibilità di fuggire che gli era stata escogitata dagli amici, ma, consolidando così le leggi, preferì morire ingiustamente piuttosto che salvarsi contro le leggi. Melisso poi, quando era stratega della sua patria, vinse in una battaglia marina gli Ateniesi. Platone ha lasciato nei suoi scritti dei discorsi mirabili a riguardo delle leggi e della costituzione, ma ne impiantò nei suoi discepoli altri di gran lunga migliori, grazie ai quali la Sicilia fu liberata per mano di Dione, la Tracia per mano di Pitone e di Eraclide, gli schiavi di Coti, mentre ad Atene gli strateghi Cabria e Focione provenivano dall'Accademia. Infatti Epicuro inviò in Asia delle persone che diffamassero Timocrate, facendo cacciare quell'uomo dalla corte del re poiché aveva avuto dissapori con il fratello Metrodoro, e questo è scritto nei loro libri; Platone, invece, mandò un suo discepolo, Aristonimo, presso gli Arcadi, affinché riformasse la loro costituzione, un altro, Formine, presso gli Elei e Menedemo dagli abitanti di Pirra. Inoltre, Eudosso e Aristotele, quando erano compagni di Platone, scrissero le leggi l'uno per gli abitanti di Cnido, l'altro per quelli di Stagira. Alessandro chiese consigli a Senocrate riguardanti il regnare; l'emissario

B

C

D

---

<sup>19</sup> EURIPIDE, *Oreste*, 258.

inviato ad Alessandro dai coloni greci in Asia, che più di ogni altro si infiammò e lo incitò ad intraprendere la guerra contro i barbari, fu Delio di Efeso, un discepolo di Platone. E ancora Zenone, il discepolo di Parmenide, avendo cospirato contro il tiranno Demilo, sottopose alla prova del fuoco come oro puro ed eccellente la dottrina di Parmenide e dimostrò con i fatti che la vergogna deve essere temuta da un grande uomo, mentre i fanciulli, le donne e gli uomini che hanno anima di donna temono il dolore: egli, infatti, dopo essersi mozzato la lingua [la] sputò addosso al tiranno.

**XXXIII.** Io non chiedo quale tirannicida o quale uomo eccellente o quale legislatore o quale governatore o quale consigliere di re o quale capo di popolo o quale persona che si sottopose a tortura per una causa giusta e poi morì [possa nascere] dall'ascolto dei discorsi e delle dottrine di Epicuro, ma mi chiedo chi tra i loro saggi si mise in mare, fu ambasciatore o spese delle ricchezze nell'interesse della patria? In quale dei vostri scritti viene trattata la prassi politica? Per la verità il fatto che Metrodoro discese al Pireo per quaranta stadi per soccorrere Mitre, uno dei consiglieri regali siriani che era stato fatto prigioniero, fu scritto a tutti e tutte, poiché Epicuro in tutte le lettere magnificava ed esaltava quel cammino. Allora cosa sarebbe successo se avesse fatto ciò che fece Aristotele, il quale ricostruì la sua città natale distrutta da Filippo, o Teofrasto, che invece per due volte la liberò dalla tirannide? Non avrebbe dovuto il Nilo prosciugarsi portando via con sé le piante di papiro prima che costoro si stancassero di scrivere di loro stessi? E non è grave il fatto che tra tutti coloro che sono filosofi solo loro probabilmente partecipano dei beni della vita civilizzata, senza tuttavia contribuire ad essi; quanto piuttosto il fatto che i poeti, sia tragici che comici, da sempre provano a presentare e a dire qualcosa di utile in favore delle leggi e della vita politica, mentre costoro, se scrivono, scrivono della vita politica per far sì che noi ne prendiamo parte e scrivono di retorica per far sì che noi non ci occupiamo nemmeno di questa e del potere regio per farci fuggire dalla convivenza con i re. Essi inoltre nominano gli uomini politici solo per deriderli e per vanificarne la gloria, come ad esempio con Epaminonda, quando affermano che questi ebbe qualcosa di buono e che questo qualcosa era un 'pochino', esprimendosi con questa parola, e quando lo soprannominano 'viscere di ferro' e si domandano quale turbamento lo avesse portato a camminare nel mezzo del Peloponneso e a non farlo stare a casa con addosso un berretto, evidentemente tutto intento a

C

a curare il proprio ventre. E ciò che Metrodoro, screditando la vita politica, scrisse nel suo libro *Sulla filosofia* non crediamo debba passare inosservato. Dice infatti che: ‘Alcuni saggi, a causa di un’eccessiva vanità, scorsero così bene la sua funzione che essi si allontanarono dopo averla ottenuta dagli stessi desideri di Licurgo e Solone, secondo quanto affermano nei loro discorsi sui modi di vivere e le virtù’. Era, dunque, la vanità e l’abbondanza di vanità a far sì che Atene fosse una città libera e che Sparta fosse ben governata e che i suoi giovani non fossero né insolenti né generati da prostitute e che in queste città non regnassero l’abbondanza di ricchezze, il lusso dissoluto e la rozzezza, bensì la legge e la giustizia. Questi, infatti, erano i desideri di Solone. Ma in modo oltraggioso Metrodoro alle cose di prima aggiunge: ‘Perciò sta bene che un uomo libero rida veramente di gusto di tutti gli uomini e in particolare di questi Licurgo e Solone’. Ma, o caro Metrodoro, questa persona non è un uomo libero, bensì uno schiavo e un ignorante, che ha bisogno non della sferza con cui si puniscono gli uomini liberi, ma di quella fornita di ossicini infilzati, con la quale durante le feste in onore delle Grande Madre, vengono puniti i Galli che hanno peccato.

D

XXXIV. Che poi essi combattevano non contro i legislatori bensì contro le leggi è possibile ascoltarlo da Epicuro: egli, infatti, nei *Casi dubbi* si chiede se il saggio compirà qualche azione tra quelle che le leggi vietano, se sa che passerà inosservato. E risponde: ‘Non è semplice dare una risposta univoca’ il che equivale a dire ‘lo farò, ma non voglio ammetterlo’. E di nuovo, credo scrivendo ad Idomeneo, lo esorta a ‘non vivere schiavo delle leggi e delle opinioni, nella misura in cui queste non predispongano a quel turbamento causato dalla punizione per mano del vicino’. Se dunque coloro che aboliscono le leggi e i governi aboliscono la vita umana, e se Epicuro e Metrodoro fanno proprio questo (dato che dissuadono i propri discepoli dall’occuparsi degli affari politici, si adirano con quanti invece se ne occupano, usano anche parole diffamatorie contro i più antichi e i più saggi legislatori, e ancora esortano a disprezzare le leggi, se non sopraggiunge il timore di una percossa e di una punizione), io non so quale calunnia avanzata da Colote contro gli altri filosofi sia così grave quanto il suo accusare giustamente le affermazioni e le dottrine di Epicuro».

E

## BIBLIOGRAFIA

### EDIZIONI E TRADUZIONI

ACOSTA MÉNDEZ E.-ANGELI A., *Filodemo. Testimonianze su Socrate*, Napoli 1992.

ADORNO F., *Platone. Gorgia*, Roma-Bari 1997.

ADORNO F. -GABRIELI F., *Platone. La Repubblica*, traduzione di F. Gabrieli, introduzione di F. Adorno, Milano 1981.

ALONI A.-DEL CORNO D., *Plutarco. De genio Socratis*, traduzione di A. Aloni e introduzione di D. Del Corno, Milano 1982.

ANGELI A., *I frammenti di Idomeneo di Lampsaco*, in «CErc.» XI (1981), pp. 41-101.

ANGELI A., *Filodemo. Agli amici di scuola (PHerc. 1005)*, Napoli 1988.

ANGELI A.-COLAIZZO M., *I frammenti di Zenone Sidonio*, in «CErc.» IX (1979), pp. 47-133.

ARRIGHETTI G., *Epicuro. Opere*, Torino 1973 (nuova edizione riveduta e ampliata; I ed. 1960).

BARIGAZZI A., *Favorino d'Arelate*, introduzione, testo critico e commento, Firenze 1966.

BASSI D., *Herculanensium voluminum quae supersunt collectio tertia*, Milano 1914.

BASTIANINI G.-SEDLEY D.N., *Commentarium in Platonis "Theaetetus"*, in «Corpus dei Papiri filosofici greci e latini» vol. III, Firenze 1995, pp. 227-562.

BECCHI F., *Plutarco. La virtù etica*, Napoli 1990.

BURY R.G., *Sextus Empiricus*, with an English translation, I: *Outlines of Pyrrhonism*, Cambridge (Mass.)-London 1933.

BURY R.G., *Sextus Empiricus*, with an English translation, II: *Against the Logicians*, Cambridge (Mass.)-London 1935.

CALOGERO G.-TAGLIA A., *Platone. Simposio*, traduzione di G. Calogero e introduzione di A. Taglia, Roma-Bari 1996.

CARENA C., *Plutarco. Vite parallele*, 3 voll., Torino 1958.

CENTRONE B.-VALGIMIGLI M., *Platone. Fedone*, traduzione e note di M. Valgimigli, introduzione e note aggiornate di B. Centrone, Roma-Bari 2000.

- CHERNISS H., *Plutarch. Moralia. Vol. XII, Part I*, Cambridge (Mass.)-London 1976.
- CHERNISS H., *Plutarch. Moralia. Vol. XII, Part II*, Cambridge (Mass.)-London 1976.
- CILENTO V., *Plutarco. Diatriba isiaca e dialoghi delfici*, Napoli 2005.
- CRÖNERT W., *Kolotes und Menedemos*, Leipzig 1906 (rist. Amsterdam 1965).
- DECLEVA CAIZZI F., *Pirrone. Testimonianze*, Napoli 1981.
- DELATTRE D.-PIGEAUD J., *Les Épicuriens*, Paris 2010.
- DEL CORNO D.-G. GUIDORIZZI, *Plutarco. I ritardi della punizione divina*, traduzione e note di G. Guidorizzi e introduzione a cura di D. Del Corno, Milano 1982.
- DES PLACES E., *Numénius. Fragments*, Paris 1973.
- DES PLACES E., *Atticus. Fragments*, Paris 1977.
- DIANO C., *Scritti Epicurei*, Firenze 1974.
- DIELS H.-KRANZ W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, 8 Aufl. Abdruck der dritten mit Nachtragen, Band I-II von H. Diels, Band III Wortregister vom W. Kranz, Stellen- und Namenregister von H. Diels, Berlin 1903 (traduzione italiana a cura di G. Giannantoni, Roma-Bari 1981).
- DORANDI T., *Filodemo. Storia dei filosofi. Platone e l'Academia (PHerc. 1021 e 164)*, Napoli 1991.
- EINARSON B.-DE LACY P.H., *Plutarch. Moralia. Vol. VII*, Cambridge (Mass.)-London 1959.
- EINARSON B.-DE LACY P.H., *Plutarch. Moralia. Vol. XIV*, Cambridge (Mass.)-London 1967.
- FERRARI F., *Plutarco. La generazione dell'anima nel 'Timeo'*, Napoli 2002.
- FLACELIÈRE R., *Plutarque. Oeuvres Morales, tome I, Introduction Générale*, Paris 1987.
- FREDE M.-PATZIG G., *Aristoteles 'Metaphysik Z'. Text. Übersetzung und Kommentar*, 2 Band, München 1988.
- FRONTEROTTA F., *Platone. Sofista*, Milano 2007.
- GALLO I., *Plutarco. Se sia ben detto vivi nascosto*, Napoli 2000.
- GIANNANTONI G., *I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo*, Firenze 1958.
- GIANNANTONI G., (collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 voll., Napoli 1990.



- GIGANTE M., *Polemonis Academici Fragmenta*, Napoli 1977.
- GIGANTE M., *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, 2 voll., Roma-Bari 1998.
- INDELLI G., *Polistrato. Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, Napoli 1978.
- ISNARDI PARENTE M., *Opere di Epicuro*, Torino 1983<sup>2</sup>.
- KÖRTE A., *Metrodori Epicurei Fragmenta*, in «Jahrbücher für classische Philologie» Suppl. Band XVII (1890), pp. 531-97.
- JANKO R., *Philodemus. On Poems, Book I*, Oxford 2000.
- JENSEN C., *Philodemi περί οἰκονομίας qui dicitur libellus*, Leipzig 1907.
- LEONE G., *Epicuro, 'Della natura', libro XIV*, in «CErc.» XIV (1984), pp. 17-107.
- LEONE G., *Epicuro, 'Della natura', libro XXXIV (PHerc. 1431)*, in «CErc.» XXXII (2002), pp. 7-135.
- LONGO AURICCHIO F., *Ermarco. Frammenti*, Napoli 1988.
- MAGNINO D., *Plutarco. Vite*, vol. II, Torino 1992.
- MANGONI C., *Filodemo: il Quinto Libro della Poetica (PHerc. 1425 e 1538)*, Napoli 1993.
- MIGLIORI M., *Platone. Filebo*, Milano 2000.
- MILITELLO C., *Filodemo. Memorie epicuree (PHerc. 1418 e 310)*, Napoli 1997.
- MUTSCHMANN H., *Sexti Empirici Opera*, voll. 2, Lipsiae 1912 e 1914.
- NERI M., *Macrobio. Commento al Sogno di Scipione*, Milano 2007.
- ORBINK D., *Philodemus. On Piety. Part I*, Oxford 1996.
- POHLENZ M.-WESTMAN R. (recensuit et emendavit M. Pohlenz; editio altera quam curavit addendisq; instruxit R. Westman), *Plutarchus. Moralia*, vol. VI. 2, Lipsiae 1958.
- RANOCCHIA G., *Aristone, Sul modo di liberare dalla superbia, nel x libro De vitiis di Filodemo*, Firenze 2007.
- REALE G., *Aristotele. Metafisica*, Milano 2006.
- REID J.S., *M. Tulli Ciceronis Academica*, London 1885.
- ROMEO C., *Demetrio Lacone. Sulla poesia*, Napoli 1988.
- ROSS W.D., *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955.

RUSSO A., *Sesto Empirico. Contro i logici*, Roma-Bari 1975.

RUSSO A., *Scettici antichi*, Torino 1978.

RUSSO A., *Schizzi Pirroniani*, Roma-Bari 1988.

SCOTT W., *Fragmenta Herculensia*. A descriptive catalogue of the Oxford copies of the Herculanean rolls, together with the texts of several papyri, accompanied by facsimiles, Oxford 1885.

SIRCANA F., *Non è possibile vivere felici seguendo Epicuro*, Como-Pavia 1997.

SMITH A., *Porphirii philosophi fragmenta*, Stuttgart 1993.

SMITH M.F., *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Napoli 1993.

SMITH M.F., *Supplement to Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Napoli 2003.

SPINA L., *Il trattato di Filodemo su Epicuro e altri (PHerc. 1418)*, in «CErc.» VII (1977), pp. 43-83.

SPINELLI E., *Sesto Empirico. Contro gli etici*, Napoli 1995.

SPINELLI E.-VERDE F. (a cura di), *Epicuro. Epistola a Erodoto*, introduzione di Emidio Spinelli, traduzione e commento di Francesco Verde, Roma 2010.

TEPEDINO GUERRA A., *Polieno. Frammenti*, Napoli 1991.

TRAGLIA A., *Plutarco. Vite Parallele. vol. I*, Torino 1992.

USENER H., *Epicurea*, Lipsiae 1887 (traduzione italiana a cura di I. Ramelli, Milano 2007).

VEGETTI M. (a cura di), *La Repubblica*, 7 voll., Napoli 1998-2007.

VOGLIANO A., *Epicuri et Epicureorum scripta in Herculansibus papyris servata*, Berlin 1928.

von ARNIM H.F.A., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 voll., Leipzig 1903-1905; 4 vol. quo Indices continentur, conscripsit M. Adler, Teubner, Leipzig 1903-1924 (traduzione italiana a cura di R. Radice, Milano 2002).

ZANATTA M., *Aristotele. Etica Nicomachea*, Milano 1986.

#### LESSICI, VOCI ENCICLOPEDICHE E INDICI

BONITZ H., *Index Aristotelicus*, Graz 1955.

DENNISTON J.D., *The Greek Particles*, Oxford 1954<sup>2</sup>.

DORANDI T., *Colotès de Lampsaque*, in R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, Paris 1994.

ERLER M., *Epikur, Die Schule Epikurs, Lukrez*, in H. FLASHAR (hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike*, vol. IV.1, cit., pp. 29-490.

ERLER M., *Kolotes*, in H. CANKI-H. SCHNEIDER (hrsg.), *Der Neue Pauly* VI, Stuttgart 1999, col. 671-2.

FLASHAR H. (hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neu bearbeitete Ausgabe. *Die Philosophie der Antike, 4 Die Hellenistische Philosophie*, Basel 1994.

GOULET R. (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, Paris 1994.

GIGANTEM-SCHMID W., *Hermannus Usener. Glossarium Epicureum*, Roma 1977.

GÖRLER W., *Älter Pyrrhonismus. Jüngere Akademie. Antiochus aus Askalon*, in H. FLASHAR (hrsg.), *Die hellenistische Philosophie*, 2 voll., Basel 1994, II, pp. 717-991.

HELMBOLD W.C. -O'NEIL E.N., *Plutarch's Quotations*, London 1959.

LIDDELL H.G.-SCOTT R., *A Greek-English Lexicon*, A New Edition Revised and Augmented throughout by H.S. Jones with the assistance of R. McKenzie, Oxford 1966.

von ARNIM H.F.A., *Arkesilaos von Pitane*, in «Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft» II.1 (1895), coll. 1164-8.

von ARNIM H.F.A., *Art. Kolotes 1*, in «Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft» XI.1 (1922), pp. 1120-2.

ZELLER E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, III<sup>1</sup>, Leipzig 1909<sup>4</sup>.

ZIEGLER K., *Plutarco*, Brescia 1965 (ed. originale *Plutarchos von Chaironea*, in A.F. PAULY-G. WISSOWA (hrsg.), in «Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft» XXI/1 (1951), coll. 636-962 e XXI/2 (1952), coll. 2523-2524).

## STUDI

### **A**

AA. VV., *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone. Miscellanea Philologica*, Genova 1959.

AA. VV., *Actes du VIII Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris 1969.

AA. VV., *La regione sotterranea dal Vesuvio. Studi e prospettive*, Napoli 1982.

AA.VV., *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a M. Gigante*, 2 voll., Napoli 1983.

AA. VV., *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Napoli 1984

AA. VV., *L'atomo fra scienza e letteratura*, Genova 1985.

AA. VV., *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I, tomo III, 1994.

ADAMSON P.-BALTUSSEN H.-STONE M. (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries. Vol. 1*, London 2004.

ADORNO F., *Epicuro nel suo momento storico*, in G. GIANNANTONI-M. GIGANTE (a cura di), *Epicureismo Greco e romano. Atti del congresso internazionale*, cit., pp. 65-86.

ALESSE F., *La polemica di Colote contro il «Socratico» Menedemo*, in «Cerc.» XXXIII (2003), pp. 101-6.

ALGRA K.-BARNES J.-MANSFELD J.-SCHOFIELD M. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999.

ANDRÉ J.M., *Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire*, in «ANRW» II 36,1 (1987), pp. 5-77.

ANGELI A., *Compendi, Eklogai, Tetrpharmakos: due capitoli di dissenso nell'Epicureismo*, in «Cerc.» XVI (1986), pp. 53-66.

ANGELI A., *La scuola epicurea di Lampsaco nel PHerc. 176*, in «Cerc.» XXVIII (1998), pp. 27-51.

ANNAS J., *Doing without objective values: ancient and modern strategies*, in M. SCHOFIELD-G. STRIKER (eds.), *The Norms of Nature*, cit., pp. 3-29.

ANNAS J., *The Heirs of Socrates*, in «Phronesis» XXXIII (1988), pp. 100-12.

ANNAS J., *Platon le Sceptique*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» II (1990), pp. 267-91 (rist. come *Plato the Skeptic*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy» suppl. vol. 1992, pp. 43-72 e in P. VANDER WAERDT (ed.), *The Socratic Movement*, cit., pp. 309-40).

ANNAS J., *Stoic Epistemology*, in S. EVERSON (ed.), *Epistemology*, cit., pp. 184-203.

ANTONI A.-ARRIGHETTI G.-BERTAGNA M.I.-DELATTRE D. (a cura di), *Miscellanea Papyrologica Herculaniensis: Volumen I*, Pisa-Roma 2010.

ARMSTRONG A.H. (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, London 1986.

ARRIGHETTI G., *Un passo dell'opera Sulla natura di Epicuro, Democrito e Colote*, in «Cerc.» IX (1979), pp. 5-10.

ASMIS E., *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca-London 1984.

ASMIS E., *Epicurean empiricism*, in J. WARREN (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, cit., pp. 46-64.

ATHERTON C., *Epicurean philosophy of language*, in J. WARREN (ed.), *Cambridge Companion to Epicureanism*, cit., pp. 197-215.

AUVRAY-ASSAYAS C., *L'évidence de la sensation épicurienne: le témoignage de Cicéron*, in C. LÉVY-L. PERNOT (éds.), *Dire l'évidence*, cit., pp. 157-76.

## B

BABUT D., *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris 1969 (traduzione italiana, Milano 2003).

BABUT D., *La nature de l'âme et les passions chez Plutarque*, in AA. VV., *Actes du VIII Congrès de l'Association Guillaume Budé*, cit., pp. 530-3.

BABUT D., *Plutarque, Aristote et l'aristotélisme*, in L. VAN DER STOCKT (ed.), *Plutarchea Lovaniensia*, cit., pp. 1-28 (ora anche in ID., *Parerga*, cit., pp. 505-29).

BABUT D., *Du scepticisme au dépassement de la raison: philosophie et foi religieuse chez Plutarque*, in ID., *Parerga*, cit., pp. 549-81.

BABUT D., *Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut*, Lyon 1994.

BABUT D., *L'unité de l'Académie selon Plutarque. Notes en marge d'un débat ancien et toujours actuel*, in M. BONAZZI-C. LÉVY-C. STEEL (eds.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, cit., pp. 63-98.

BARBANTI M.-GIARDINA G.-MANGANARO P. (a cura di), *Henosis kai philia. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania 2002.

BARIGAZZI A., *Épicure et le scepticisme*, in AA. VV., *Actes du VIII Congrès de l'Association Guillaume Budé*, cit., pp. 286.-293.

BARIGAZZI A., *Sul concetto epicureo di sicurezza esterna*, in AA. VV., *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*, cit., pp. 73-92.

BARIGAZZI A., *Una declamazione di Plutarco contro Epicuro: il "De latenter vivendo"*, in «Prometheus» XVI (1990), pp. 45.64.

BARNES J., *Diogenes Laertius IX 61-116: the Philosophy of Pyrrhonism*, in «ANRW» II 36,6 (1992), pp. 4241-301.

BARNES J.- MIGNUCCI M. (eds.), *Matter and Metaphysics*, Napoli 1988.

BECCHI F., *Plutarco fra platonismo e aristotelismo: la filosofia come παιδεία dell'anima*, in A. PÉREZ JIMÉNEZ-J. GARCÍA LÓPEZ-M.R. AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, cit., pp. 25-43.

BÉNATOUÏL T.-LAURAND V.-MACÉ A. (éds.), *L'Épicurisme antique*, Paris 2003.

BERTI E., *La critica allo scetticismo nel IV libro della Metafisica*, in G. GIANNANTONI (a cura di), *Lo scetticismo antico*, cit., pp. 61-79.

BETT R., *Carneades' Pithanon: a Reappraisal of Its Role and Status*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy» VII (1989), pp. 59-94.

BETT R., *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, Oxford 2000.

BETT R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge 2010.

BIGNONE E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze 1936 (rist. Milano 2007).

BLOCH O., *Le contre-platonisme d'Épicure*, in M. DIXSAUT (éd.), *Contre Platone. I*, cit., pp. 85-102.

BOLLACK J.-LAKS A. (éds.), *Etudes sur l'épicurisme antique*, «Cahiers de philologie» I (1976).

BONAZZI M., *Tra Atene e Palestina: il 'De anima di Plutarco' e i Cristiani*, «Koinonia» XXIV (2000), pp. 5-46.

BONAZZI M., *Academici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milano 2003.

BONAZZI M., *Contro la rappresentazione sensibile: Plutarco tra l'Accademia e il Platonismo*, in «Elenchos» XXV (2004), pp. 41-71.

BONAZZI M., *Plutarco, Platone e la tradizione accademica*, in M. JUFRESA-F. MESTRE-PILAR GÓMEZ-P. GILABERT, *Plutarco a la seva època: Paideia i Societat*, cit., pp. 217-23.

BONAZZI M., *Eudoro di Alessandria alle origini del platonismo imperiale*, in M. BONAZZI-V. CELLUPRICA (a cura di), *L'eredità platonica*, cit., pp. 115-60.

BONAZZI M., *Plutarco, l'Accademia e la politica*, in P. VOLPE CACCIATORE-F. FERRARI (a cura di), *Plutarco e la cultura della sua età*, cit., pp. 267-80.

BONAZZI M., *Antiochus and Platonism*, in D.N. SEDLEY (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, cit., pp. 307-33.

BONAZZI M.-CELLUPRICA V. (a cura di), *L'eredità platonica. Studi sul Platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli 2005.

BONAZZI M.-LÉVY C.-STEEL C. (eds.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout 2007.

BONAZZI M.-OPSOMER J. (eds.), *The Origins of the Platonic System*, Louvain-Namur-Paris-Walpole (Ma), 2009.

- BOULOGNE J., *Plutarque. Un aristocrate grec sous l'occupation romaine*, Lille 1994.
- BOULOGNE J., *Plutarque dans le miroir d'Épicure. Analyse d'une critique systématique de l'épicurisme*, Villeneuve d'Ascq 2003.
- BOYANCÉ P., *Les épicuriens et la contemplation*, in AA. VV., *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, cit., pp. 89-99.
- BRENK F.-GALLO I. (a cura di), *Miscellanea Plutarchea*, Ferrara 1986.
- BRITAIN C., *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics*, Oxford 2001.
- BRITAIN C.-PALMER J., *The New Academy's Appeal to the Presocratics*, in «Phronesis» XLVI (2001), pp. 38-72.
- BROCHARD V., *Les Sceptiques grecs*, Paris 1887, 1932<sup>2</sup>.
- BROWN E., *Politics and society*, in J. WARREN (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, cit., pp. 179-198.
- BRUNSCHWIG J., *The cradle argument in Epicureanism and Stoicism*, in M. SCHOFIELD-G. STRIKER (eds.), *The Norms of Nature*, cit., pp. 113-44.
- BRUNSCHWIG J., *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1994.
- BRUNSCHWIG J., *Once again on Eusebius on Aristocles on Timon on Pyrrho*, in ID., *Papers in Hellenistic Philosophy*, cit., pp. 190-211.
- BRUNSCHWIG J., *Introduction: the beginnings of Hellenistic epistemology*, in K. ALGRA-J. BARNES-J. MANSFELD-M. SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, cit., pp. 229-59.
- BRUNSCHWIG J.-NUSSBAUM M.C. (eds.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophies of Mind*, Cambridge 1993.
- BOWIE E.L., *The Greeks and their Past in the Second Sophistic*, in M.I. FINLEY (ed.), *Studies in Ancient Society*, cit., pp. 166-209.
- BÜCHNER W., *Über den Begriff der Eironeia*, in «Hermes» LXXVI (1941), pp. 339-58.
- BURNET J., *Essays and Addresses*, London 1929.
- BURNYEAT M., *Protagoras and Self-Refutation in Plato's 'Theaetetus'*, in «The Philosophical Review» LXXXV (1976), pp. 172-95.
- BURNYEAT M., *Can the Skeptic Live His Skepticism?*, in M. SCHOFIELD-M. BURNYEAT-J. BARNES (eds.), *Doubt and Dogmatism*, cit., pp. 20-53 (rist. in ID. (ed.), *The Skeptical Tradition*, cit., pp. 117-48 e in M. BURNYEAT-M. FREDE (eds.), *The Original Sceptics. A Controversy*, cit., pp. 25-57).
- BURNYEAT M. (ed.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley-Los Angeles-London 1983.

BURNYEAT M., *The Sceptic in His Place and Time*, in R. RORTY-J.B. SCHNEEWIND-Q. SKINNER (eds.), *Philosophy in History*, cit., pp. 225-54 (rist. in M. BURNYEAT-M. FREDE (eds.), *The Original Sceptics. A Controversy*, cit., pp. 92-126).

BURNYEAT M., *Antipater and Self-refutation: Elusive Arguments in Cicero's 'Academica'*, in B. INWOOD-J. MANSFELD (eds.), *Assent and Argument: Studies in Cicero's Academic Books*, cit., pp. 277-310.

BURNYEAT M.-FREDE M. (eds.), *The Original Sceptics. A Controversy*, Indianapolis 1997.

## C

CALOGERO G., *Socratismo e scetticismo nel pensiero antico*, in G. GIANNANTONI (a cura di), *Lo scetticismo antico*, cit., pp. 35-46.

CAMBIANO G., *La filosofia in Grecia e a Roma*, Roma-Bari 1983.

CAMBIANO G. (a cura di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino 1986.

CANCIK H.-SCHNEIDER H. (hrsg.), *Der Neue Pauly* VI, Stuttgart 1999, col. 671-2.

CAPASSO M., *Comunità senza rivolta*, Napoli 1988.

CARRIERE G.-C., *A propos de la politique de Plutarque*, in «Dialogues d'histoire ancienne» III (1977), pp. 237-51.

CASANOVA A. (a cura di), *Plutarco e l'età ellenistica*, Firenze 2005.

CASERTANO G., *Paradigmi della verità in Platone*, Roma 2007.

CASTAGNOLI L., *Ancient Self-Refutation. The Logic and History of Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge 2010.

CAVALLO G., *Libri, scritture, scribi a Ercolano*, I Suppl. a «CErc.» XIII (1983).

CHIARADONNA R., *Sostanza movimento analogia*, Napoli 2002.

CHIARADONNA R., recensione a G.E. KARAMANOLIS, *Plato and Aristotle in Agreement?*, cit., in «Archiv für Geschichte der Philosophie» XC (2008), pp. 229-34.

CHIARADONNA R., *Plotino e la corrente antiaristotelica del platonismo imperiale: analogie e differenze*, in M. BONAZZI-V. CELLUPRICA (a cura di), *L'eredità platonica*, cit., 235-74.

CHIARADONNA R., *Plotino*, Roma 2009.

CHIARADONNA R.-RASHED M., *Before and after the Commentators: an Exercise in Periodization*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy» XXXVIII (2010), pp. 251-97.



CLAY D., *Individual and Community in the First Generation of the Epicurean School*, in AA.VV., *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*, cit., pp. 255-79.

CLAY D., *The Trial of Socrates in Herculaneum*, in «C'Erc.» XXXIII (2003), pp. 89-100

CLAY D., *L'épicurisme: école et tradition*, in A. GIGANDET-P.-M. MOREL (éds.), *Lire Épicure et les épicuriens*, cit., pp. 5-27.

CLAY D., *The Athenian Garden*, in J. WARREN (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, cit., pp. 9-28.

CONCHE M., *Pyrrhon ou l'apparence*, Villers-sur-Mar 1973.

CONCOLINO MANCINI A., *Sulle opere polemiche di Colote*, in «C'Erc.» VI (1976), pp. 61-7.

COOPER J.M., *Arcesilaus: Socratic and Skeptic*, in ID., *Knowledge, Nature and the Good: essays in Ancient Philosophy*, cit., pp. 81-103.

COOPER J.M., *Knowledge, Nature and the Good: essays in Ancient Philosophy*, Princeton 2004.

CORDERO N.-L., *La verità come scelta di vita*, in «Elenchos» XXIX (2008), pp. 119-23.

COUISSIN P., *Le Stoïcisme de la Nouvelle Académie*, in «Revue d'histoire de la philosophie» III (1929), pp. 241-76 (traduzione inglese *The Stoicism of the New Academy* in M. BURNYEAT (ed.), *The Skeptical Tradition*, cit., pp. 31-63).

COUISSIN P., *L'origine et l'évolution de l' ἐποχή*, in «Revue des études grecques» XLII (1929), pp. 373-97.

CUVIGNY M., *Plutarque et Épictète*, in AA. VV., *Actes du VIII Congrès de l'Association Guillaume Budé*, cit., pp. 560-66.

CREDARO L., *Lo scetticismo degli Accademici*, Milano 1985<sup>2</sup>, 2 voll.

## D

D'IPPOLITO G., *Il corpus plutarcheo come macrotesto di un progetto antropologico: modi e funzioni dell'autotestualità*, in G. D'IPPOLITO-I. GALLO (a cura di), *Strutture formali dei 'Moralia'*, cit., pp. 9-18.

D'IPPOLITO G.-GALLO I. (a cura di), *Strutture formali dei 'Moralia'*, Napoli 1991.

DAL PRA M., *La storiografia filosofica antica*, Milano 1950.

DAL PRA M., *Lo scetticismo greco*, 2 voll., Roma-Bari 1989.

DECLEVA CAIZZI F., *Prolegomeni ad una raccolta delle fonti relative a Pirrone di Elide*, in G. GIANNANTONI (a cura di), *Lo scetticismo antico*, cit., pp. 93-128.

DECLEVA CAIZZI F., *La "materia scorrevole". Sulle tracce di un dibattito perduto*, in J. BARNES- M. MIGNUCCI (eds.), *Matter and Metaphysics*, cit., pp. 425-70.

DELATTRE D., *Philodème, témoin des discussions doctrinales entre épicuriens grecs aux IIe-Ier siècles avant notre ère*, in F. LE BLAY (éd.), *Transmettre les savoirs dans les mondes hellénistique et romain*, cit., pp. 31-46.

DELATTRE D., *Qui sont les rustres?*, in A. ANTONI-G. ARRIGHETTI-M.I. BERTAGNA-D. DELATTRE (a cura di), *Miscellanea Papyrologica Herculanensia: Volumen I*, cit., pp. 81-99.

DE LACY P.H., *Plutarch and the Academic Sceptics*, in «The Classical Journal» XLIX (1953), pp. 79-85.

DE LACY P.H., *A new 'Fragment' of Antiochus*, in «The American Journal of Philology» LXXVII (1956), p. 74.

DE LACY P.H., *οὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism*, in «Phronesis» III (1958), pp. 59-71.

DE LACY P.H., *Colotes' First Criticism of Democritus*, in J. MAU-E.G. SCHMIDT (eds.), *Isonomia*, cit., pp. 67-77.

DE SANCTIS D., *Ω ΦΙΛΑΤΑΤΕ: il destinatario delle opere del Giardino*, in «C'Erc.» XLI (2011), pp. 217-30.

DILLON J., *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977.

DILLON J., "Orthodoxy" and "eclecticism": *Middle Platonists and Neo-Pythagoreans*, in J. DILLON-A.A. LONG (eds.), *The Question of Eclecticism, Studies in later Greek Philosophy*, cit., pp. 130-25..

DILLON J., *Plutarch and the second century Platonism*, in A.H. ARMSTRONG (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, cit., pp. 214-29.

DILLON J., *Plutarch and the Platonist Orthodoxy*, in «Illinois Classical Studies» XIII (1988), pp. 357-64.

DILLON J.-LONG A.A. (eds.), *The Question of Eclecticism, Studies in later Greek Philosophy*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1988.

DIXSAUT M. (éd.), *Contre Platone. I. Le platonisme dévoilé*, Paris 2007.

DODDS E.R., *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'*, in «Classical Quarterly» XXII (1928), pp. 129-42.

DONINI P., *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982.

DONINI P., *Lo scetticismo academico, Aristotele e l'unità della tradizione platonica secondo Plutarco*, in G. CAMBIANO (a cura di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, cit., pp. 203-26.

DONINI P., *Plutarco, Ammonio e l'Academia*, in F. BRENK-I. GALLO (a cura di), *Miscellanea Plutarchea*, cit., pp. 97-110 (rist. in ID., *Commentary and Tradition*, cit., pp. 315-26).

DONINI P., *The History of the Concept of Eclecticism*, in J.M. DILLON-A.A. LONG (eds.), *The Question of Eclecticism, Studies in later Greek Philosophy*, cit., pp. 15-33 (rist. in ID., *Commentary and Tradition*, cit., pp. 197-209).

DONINI P., *I fondamenti della fisica e la teoria delle cause in Plutarco*, in I. GALLO (ed.), *Plutarco e le scienze*, cit., pp. 99-120 (rist. in ID., *Commentary and Tradition*, cit., pp. 341-57).

DONINI P., *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, in «ANRW» II 36, 7 (1994), pp. 5027-100 (rist. in ID., *Commentary and Tradition*, cit., pp. 211-81).

DONINI P., *Plutarco e la rinascita del Platonismo*, in AA. VV., *Lo spazio letterario della Grecia antica*, cit., pp. 36-60.

DONINI P., *Platone e Aristotele nella tradizione pitagorica secondo Plutarco*, in A. PÉREZ JIMÉNEZ-J. GARCÍA LÓPEZ-M.R. AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, cit., pp. 9-24 (rist. in ID., *Commentary and Tradition*, cit., pp. 359-73).

DONINI P., *Il trattato filosofico in Plutarco*, in I. GALLO-C. MORESCHINI (a cura di), *I generi letterari in Plutarco*, cit., pp. 133-45.

DONINI P., *L'eredità academica e i fondamenti del platonismo in Plutarco*, in M. BARBANTI-G. GIARDINA-P. MANGANARO (a cura di), *Henosis kai philia. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, cit., pp. 247-73 (rist. in P. DONINI, *Commentary and Tradition*, cit., pp. 375-402).

DONINI P., *Plutarco e Aristotele*, in I. GALLO (a cura di), *La biblioteca di Plutarco*, cit., pp. 237-54.

DONINI P., *Il silenzio di Epaminonda, i demoni e il mito: il platonismo di Plutarco nel 'De genio Socratis'*, in M. BONAZZI-J. OPSOMER (eds.), *The Origins of the Platonic System*, cit., pp. 187-214.

DONINI P., *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, M. BONAZZI (ed.), Berlin-New York 2011.

DORANDI T., *Filodemo e l'Academia nuova (PHerc. 1021 XVIII-XXVI)*, in «CErc.» XVII (1987), pp. 119-134.

DORANDI T., *Gli arconti nei papiri ercolanesi*, in «ZPE» LXXXIV (1990), pp. 247-73.

DORANDI T., *Per la cronologia di Lacide*, «Rheinisches Museum», CXXXIII (1990) pp. 93-6 (ora, con qualche modifica, in T. DORANDI, *Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici*, cit., pp. 7-10).

DORANDI T., *Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici*, Stuttgart 1991.

DORANDI T., *L'Academia da Platone a Antioco: struttura, storia, pensiero*, in «Éndoxa» III (1994), pp. 147-63.

DORANDI T., *Chronology*, in K. ALGRA-J. BARNES-J. MANSFELD-M. SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, cit., pp. 31-54.

DORANDI T., *Nell'officina dei classici*, Roma 2007

DÖRRIE H., *Le platonisme de Plutarque*, in AA. VV., *Actes du VIII Congrès de l'Association Guillaume Budé*, cit., pp. 519-30.

DÖRRIE H., *Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit*, in R. PALMER-R. HAMERLON-KELLY (eds.), *Philomathes. Studies and Essays in Memory of Philip Merlan*, cit., pp. 36-56.

DÖRRIE H., *Der Platonismus in der Kultur und Geistgeschichte des frühen Kaiserzeit*, in ID., *Platonica Minora*, cit., pp. 166-210.

DÖRRIE H., *Platonica Minora*, Munich 1976.

DUFF T.E., *Plutarch's Lives and the Critical Reader*, in G. ROSKAM-L. VAN DER STOCKT (eds.), *Virtues for the People. Aspects of Plutarchean Ethics*, cit., pp. 59-82.

## E

ENGBERG-PEDERSEN T., *Discovering the good: oikeiosis and kathekonta in Stoic ethics*, in M. SCHOFIELD-G. STRIKER (eds.), *The Norms of Nature*, cit., pp. 145-83.

ERLER M., *Homoiosis theoi and epicurean self-cultivation*, in D. FREDE-A. LAKS (eds.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, cit., pp. 159-81.

ESSLER H., *Falsche Götter bei Philodem (Di III Kol. 8, 5 – Kol. 10, 6)*, in «CErc.» XXXIX (2009), pp. 161-205.

EVERSON S., *Epicurus on the Truth of the Senses*, in S. EVERSON (ed.), *Epistemology*, cit., pp. 161-83.

EVERSON S. (ed.), *Epistemology*, Cambridge 1990.

## F

FAIRBANKS A., *On Plutarch quotations from the early greek philosophers*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 1897, pp. 75-87.

FERGUSON J., *Epicureanism under the Roman Empire*, in «ANRW» II 36,4 (1990), pp. 2257-2327.

FERRARI F., *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli 1995.

FERRARI F., *La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco*, in «Museum Helveticum» LIII (1996), pp. 44-55.

FERRARI F., *La teoria delle idee in Plutarco*, in «Elenchos» XVII (1996), pp. 121-42.

FERRARI F., *Platone in Plutarco*, in I. GALLO (a cura di), *La Biblioteca di Plutarco*, cit., pp. 225-36.

FERRARI F., *Plutarco e lo scetticismo ellenenistico*, in A. CASANOVA (a cura di), *Plutarco e l'età ellenistica*, cit., pp. 369-84.

FERRARI F., *La verità platonica tra conoscenza e vita*, in «Elenchos» XXIX (2008), pp. 123-30.

FERRARI G.A., *L'immagine dell'equilibrio*, in G. GIANNANTONI (a cura di), *Lo scetticismo antico*, cit., pp. 337-70.

FESTUGIÈRE A.J., *Epicuro e gli dèi*, Milano 1987.

FINE G., *Descartes and Ancient Skepticism: Reheated Cabbage?*, in «Philosophical Review» CIX (2003), pp. 195-234.

FINLEY M.I. (ed.), *Studies in Ancient Society*, London 1978.

FLACELIÈRE R., *Plutarque et l'Épicureisme*, in AA. VV., *Epicurea. In memoriam Hectoris Bignone*, cit., pp. 197-216.

FREDE D.-LAKS A. (eds.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden-Boston-Köln 2002.

FREDE M., *Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions*, in M. BURNYEAT (ed.), *The Skeptical Tradition*, cit., pp. 65-93 (rist. in M. FREDE, *Essays in Ancient Philosophy*, cit., pp. 151-78).

FREDE M., *The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge*, in R. RORTY-J.B. SCHNEEWIND-Q. SKINNER (eds.), *Philosophy in History*, cit., pp. 255-78.

FREDE M., *The Sceptic's Beliefs*, in M. FREDE, *Essays in Ancient Philosophy*, cit., pp. 179-200 (rist. in M. BURNYEAT-M. FREDE, *The Original Sceptics. A Controversy* (eds.), cit., pp. 1-24).

FREDE M., *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis 1987.

FREDE M., *Stoic Epistemology*, in K. ALGRA-J. BARNES-J. MANSFELD-M. SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, cit., pp. 295-321.

FROIDEFOND C., *Plutarque et le platonisme*, in «ANRW» II 36,1 (1987), pp. 184-233.

FURLEY D., *Democritus and Epicurus on Sensible Qualities*, in J. BRUNSCHWIG-M.C. NUSSBAUM (eds.), *Passions and Perceptions*, cit., pp. 72-94.

## G

GALLO (a cura di) I., *Ricerche Plutarchee*, Napoli 1992.

GALLO I., *Ecdotica e Critica testuale nei «Moralia» di Plutarco*, in I. GALLO (a cura di), *Ricerche Plutarchee*, cit., pp. 11-37 (rist. in ID., *Parerga*, cit., pp. 125-55).

GALLO I. (ed.), *Plutarco e le scienze*, Genova 1992.

GALLO I., *La polemica antiepicurea nel De latenter vivendo di Plutarco: osservazioni e note esegetiche*, in GIANNANTONI G.-GIGANTE M. (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, cit., pp. 929-37 (rist. in I. GALLO, *Parerga*, cit., pp. 175-84).

GALLO I. (a cura di), *Aspetti dello Stoicismo e dell'Epicureismo in Plutarco*, Ferrara 1988.

GALLO I. (a cura di), *Plutarco e la religione*, Napoli 1996.

GALLO I., *Forma letteraria nei «Moralia» di Plutarco*, in «ANRW» II 34, 4 (1998), pp. 3511-40 (rist. in ID., *Parerga*, cit., pp. 39-86).

GALLO I., *Funzione e significato dei miti nei dialoghi «moralia» di Plutarco*, in ID., *Parerga*, cit., pp. 205-23.

GALLO I., *Parerga Plutarchea*, Napoli 1999.

GALLO I., *L'Idea di Roma in Plutarco*, in ID., *Parerga*, cit., pp. 195-203.

GALLO I. (a cura di), *La biblioteca di Plutarco*, Napoli 2004.

GALLO I.-LAURENTI R. (a cura di), *I Moralia di Plutarco tra Filologia e Filosofia*, Napoli 1992.

GALLO I.-MORESCHINI C. (a cura di), *I generi letterari in Plutarco*, Napoli 2000.

GASSENDI P., *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita moribus placitisque Epicuro*, Lyon 1649.

GIANNANTONI G. (a cura di), *Lo scetticismo antico*, 2 voll., Napoli 1991.

GIANNANTONI G. et al. (a cura di), *La tradizione socratica*, Napoli 1995.

GIANNANTONI G., *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, edizione postuma a cura di B. Centrone, Napoli 2005.

- GIANNANTONI G.-GIGANTE M. (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, Napoli 1996.
- GIGANDET A.-MOREL P.M. (éds.), *Lire Épicure et les épicuriens*, Paris 2007.
- GIGANTE M., *Philosophia medicans in Filodemo*, in «Cerc.» V (1975), pp. 53-61.
- GIGANTE M., *Scetticismo e Epicureismo*, Napoli 1981.
- GIGANTE M., *Cinismo e Epicureismo*, Napoli 1992.
- GILL M.G.-PELLEGRIN C. (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford 2006.
- GLIDDEN D.K., *Epicurean semantics*, in AA. VV., *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*, cit., pp. 185-226.
- GLUCKER J., *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen 1978.
- GOEDECKEMEYER A., *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, Leipzig 1905.
- GÖRLER W., *Les «évidences» dans la philosophie hellénistique*, in C. LÉVY -L. PERNOT (éds.), *Dire l'évidence*, cit., pp. 131-144.
- GÖRLER W., *L'Accademia scettica: venti anni di ricerche*, in «Elenchos» XXI (2000), pp. 57-77.
- GRANT J.N. (ed.), *Editing Greek and Latin Texts*, New York 1989.
- GRILLI A., *Le polemiche filosofiche di Plutarco*, in I. GALLO-R. LAURENTI (a cura di), *I Moralia di Plutarco tra Filologia e Filosofia*, cit., p. 61-78.
- GRGIĆ F., *Scepticism and Everyday Life*, in D. MACHUCA (ed.), *New Essays on Ancient Pyrrhonism*, cit., pp. 69-90.
- H**
- HADOT P., *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino 1998.
- HANKINSON R.J., *The Sceptics*, London-New York 1995.
- HERSHBELL J.P., *Plutarch's Portrait of Socrates*, in «Illinois Classical Studies» XIII (1988), pp. 365-81.
- HERSHBELL J.P., *Plutarch and Epicureanism*, in «ANRW» II 36,5 (1992), pp. 3353-83.
- HIRZEL R., *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, 3 voll., Leipzig 1882.
- HIRZEL R., *“Der Dialog”. Ein literarhistorischer Versuch*, vol. 2, Leipzig 1895.
- HORN. C., *L'arte della vita nell'antichità*, Roma 2004.

## I

ILDEFONSE F., *Évidence sensible et discours dans le stoïcisme*, in C. LÉVY -L. PERNOT (éds.), *Dire l'évidence*, cit., pp. 113-130.

INDELLI G., *Colote di Lampsaco, il bersaglio polemico di Plutarco e Polistarto, il terzo capo del Giardino*, in «CErc.» XXX (2000), pp. 45-52.

INWOOD B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985.

INWOOD B.-MANSFELD J. (eds.), *Assent and Argument: Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden 1997.

IOPPOLO A.M., *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*, Napoli 1980.

IOPPOLO A.M., *Carneade e il terzo libro delle 'Tusculanae'*, in «Elenchos» I (1980), pp. 76-91.

IOPPOLO A.M., *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel terzo e secondo secolo a.C.*, Napoli 1986.

IOPPOLO A.M., *Il monismo psicologico degli Stoici antichi*, in «Elenchos» VIII (1987), pp. 449-66.

IOPPOLO A.M., *Le cause antecedenti in Cic. De Fato 40*, in J. BARNES-M. MIGNUCCI (eds.), *Matter and Metaphysics*, cit., pp. 397-424.

IOPPOLO A.M., *La testimonianza della Quarta Accademia*, in «Elenchos» IX (1989), pp. 139-48.

IOPPOLO A.M., *The Academic position of Favorinus of Arelate*, in «Phronesis» XXXVIII (1993), pp. 183-213.

IOPPOLO A.M., *Socrate nelle tradizioni accademico-scettica e pirroniana*, in G. GIANNANTONI (a cura di), *La tradizione socratica*, cit., pp. 89-123 (ora anche in EAD., *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademica scettica*, cit., pp. 209-40).

IOPPOLO A.M., *Il Περί τοῦ κομφίξειν ὑπερηφανίας: un polemica antiscettica in Filodemo?*, in G. GIANNANTONI-M. GIGANTE (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, cit., pp. 715-34.

IOPPOLO A.M., *Socrate e la conoscenza delle cose d'amore*, «Elenchos» XX (1999), pp. 53-74.

IOPPOLO A.M., *Su alcune recenti interpretazioni dello scetticismo dell'Accademia Plutarch. adv. Col. 26, 1121 F-1122 F: una testimonianza su Arcesilao*, in «Elenchos» XXI (2000), pp. 333-60.

IOPPOLO A.M., *Gli Accademici "ΝΕΩΤΕΡΟΙ" nel secondo secolo d.C.*, in «Méthexis» XV (2002), pp. 45-70.



IOPPOLO A.M., *La posizione di Plutarco nei confronti dello scetticismo*, in I. GALLO (a cura di), *La biblioteca di Plutarco*, cit., pp. 289-310.

IOPPOLO A.M.-SEDLEY D.N. (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 B.C.*, Napoli 2007.

IOPPOLO A.M., *Arcésilas dans le 'Lucullus' de Cicéron*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» I (2008), pp. 21-44.

IOPPOLO A.M., *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademica scettica*, Napoli 2009.

ISNARDI PARENTE M., *L'atomo di Epicuro fra empirismo e apriorismo*, in AA. VV., *L'atomo fra scienza e letteratura*, cit., pp. 31-54.

ISNARDI PARENTE M., *Il Parmenide di Plutarco*, in «La Parola del Passato» XLIII (1988), pp. 225-36.

ISNARDI PARENTE M., *Plutarco contro Colote*, in I. GALLO (a cura di), *Aspetti dello Stoicismo e dell'Epicureismo in Plutarco*, cit., pp. 65-88.

ISNARDI PARENTE M., *ΥΑΗ ΠΕΥΣΤΗ*, in «La Parola del passato» XLV (1990), pp. 277-84.

## J

JANÁČEK K., *Αἱ παρακείμεναι (sc. τῇ σκέψει) φιλοσοφίαι. Bemerkungen zu Sextus Empiricus PH I 210-241*, in «Philologus» CXXI (1977), pp. 90-4 (rist. in ID. *Studien zu Sextus Empiricus*, cit., 2008, pp. 163-8).

JANÁČEK K., *Studien zu Sextus Empiricus, Diogenes Laertius und zur pyrrhomischen Skepsis*, Berlin-New York 2008.

JANNONE A., *La polemica di Epicuro contro Aristotele* in G. GIANNANTONI-M. GIGANTE (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, cit., pp. 87-98.

JONES C.P., *Plutarch and Rome*, Oxford 1971.

JONES R.M., *The Platonism of Plutarch*, Chicago 1916.

JUFRESA M.-MESTRE F.-GÓMEZ P.-GILABERT P. (eds.), *Plutarc a la seva època: Paideia i Societat*, Barcelona 2005.

## K

KAHLE K., *De Plutarchi ratione dialogorum componendorum*, Göttingen 1912.

KANY-TURPIN K., *Représentation mentale des dieux, piété et discours théologique*, in A. GIGANDET-P.-M. MOREL, *Lire Épicure*, cit., pp. 145-65.

KARAMANOLIS G.E., *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford 2006.

KECHAGIA E., *Rethinking a professional rivalry: early Epicureans against the Stoa*, in «Classical Quarterly» LX (2010), pp. 132-155.

KECHAGIA E., *Plutarch Against Colotes. A Lesson in History of Philosophy*, Oxford 2011.

KLEVE K., *Scurra atticus. The Epicurean View of Socrates*, in AA.Vv., ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, cit., pp. 227-51.

KRÄMER H.J., *Platonismus und Hellenistische Philosophie*, Berlin-New York 1971

KONDO E., *Per interpretazione del pensiero filodemeo sulla adulazione nel PHerc. 1457*, in «CErc.» IV (1974), pp. 43-56.

## L

LE BLAY F. (éd.), *Transmettre les savoirs dans les mondes hellénistique et romain*, Rennes 2009.

LEE M.-K., *Antecedents in early Greek philosophy*, in J. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, pp. 13-35.

LEONE G., *La chiusa del XIV libro 'Della natura' di Epicuro*, in «Cerc.» XVII (1987), pp. 49-76.

LEONE G., *Questione di terminologia filosofica: una chiave di lettura delle polemiche di Epicuro*, G. GIANNANTONI-M. GIGANTE (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, cit., pp. 239-59.

LÉVY C., *Ciceron et le Moyen Platonisme: le problème du souverain bien selon Platon*, in «Revue des Études Latines» LXVIII (1990), pp. 50-66.

LÉVY C., *Cicero Acedemicus*, Roma 1992.

LÉVY C., *Le concept de doxa des Stoïciens à Philon d'Alexandrie: essai d'étude diachronique*, in J. BRUNSCHWIG-M.C. NUSSBAUM (eds.), *Passions and Perceptions*, cit., pp. 250-84.

LÉVY C., *Le filosofie ellenistiche*, Torino 2002 (ed. orig., *Les Philosophies hellénistiques*, Paris 1997).

LÉVY C., *Les Petits Académiciens: Lacyde, Charmadas, Métrodore de Stratonice*, in M. BONAZZI-V. CELLUPRICA (a cura di), *L'eredità platonica*, cit., pp. 51-77.

LÉVY C., *The New Academy and its Rivals*, in M.-L. GILL-P. PELLEGRIN (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, cit., pp. 448-59.

LÉVY C., *La Nouvelle Académie a-t-elle été antiplatonicienne?*, in M. DIXSAUT (ed.), *Contre Platon*, cit., pp. 137-56; p 147.

LÉVY C., *The sceptical Academy: decline and afterlife*, in R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, cit., pp. 81-104.

LÉVY C.-PERNOT L. (éds.), *Dire l'évidence. Philosophie et rétorique antiques*, Paris 1997.

LILLA S., *Introduzione al Medio Platonismo*, Roma 1992.

LONG A.A., *Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies» XVIII (1971), pp. 114-33.

LONG A.A. (ed.), *Problems in Stoicism*, London 1971.

LONG A.A., *Stoa and Sceptical Academy: Origins and Growth of a Tradition*, in «Liverpool Classical Monthly» v. 8 (1980), pp. 161-74.

LONG A.A., *Diogenes Laertius. Life of Arcesilaus*, in «Elenchos» VII (1986), pp. 429-49 (ripubblicato con qualche modifica con il titolo di *Arcesilaus in his time and place*, in ID., *From Epicurus to Epictetus*, cit., pp. 96-113).

LONG A.A., *Socrates in Hellenistic Philosophy*, in «Classical Quarterly» XXXVIII (1988), pp. 150-71 (rist. in ID., *Stoic Studies*, cit., pp. 1-34)

LONG A.A., *Stoic Studies*, Cambridge 1996.

LONG A.A., *Zeno's Epistemology and Plato's 'Theaetetus'*, in T. SCALTSAS-A.S. MASON, *The Philosophy of Zeno: Zeno of Citium and his Legacy*, cit., pp. 113-31 (rist. in ID., *From Epicurus to Epictetus*, cit., pp. 223-35).

LONG A.A., *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2006.

LONG A.A., *Aristotle and the history of Greek scepticism*, in D.J. O'MEARA (ed.), *Studies in Aristotle*, cit., pp. 79-106 (rist. in ID., *From Epicurus to Epictetus*, cit., pp. 43-69).

LONG A.A., *Chance and laws of nature in Epicureanism*, in ID., *From Epicurus to Epictetus*, cit., pp. 157-77.

LONG A.A.-SEDLEY D. N., *The Hellenistic Philosophers*, 2 voll., Cambridge 1987.

LONGO AURICCHIO F., *Lo stoico Apollofane nei Papiri Ercolanesi*, in «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia di Napoli» 1967, pp. 266-70.

LONGO AURICCHIO F., *La scuola di Epicuro*, in «CErc.» VIII (1978), pp. 21-37.

LONGO AURICCHIO F.-A. TEPEDINO GUERRA, *Chi è Timasagora?*, in AA. VV., *La regione sotterranea dal Vesuvio. Studi e prospettive*, cit., pp. 405-13.

LONGO AURICCHIO F.-TEPEDINO GUERRA A., *Aspetti e problemi della dissidenza epicurea*, in «CErc.» XI (1981), pp. 25-40.

# M

MACHUCA D. (ed.), *New Essays on Ancient Pyrrhonism*, Leiden 2011.

MACONI H., *Nova Non Philosophandi Philosophia: a review of Anna Maria Ioppolo* Opinione e Scienza, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy» VI (1998), pp. 231-53.

MAKIN S., *How can we find out what ancient philosopher said?*, in «Phronesis» XXXIII (1988), pp. 121-32.

MAKIN S., *Indifference Arguments*, Oxford-Cambridge 1993.

MANSFELD J., *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a source for Greek philosophy*, Leiden 1992.

MARTOS MONTIEL J.F., *Plutarco transmisor de la filosofía epicúrea: el Contra Colotes entre polémica y didáctica*, in A. CASANOVA (a cura di), *Plutarco e l'età ellenistica*, cit., pp. 337-50.

MAU J.-SCHMIDT E.G. (eds.), *Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung in griechischen Denken*, Berlin 1964.

MERLAN PH., *Epicureanism and Horace*, in «Journal of History of Ideas» X (1949), pp. 445-451.

METTE H.J., *Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilao von Pitane*, in «Lustrum» XXVI (1984), pp. 7-94.

METTE H.J., *Weitere Akademiker heute: Von Lakydes zu Kleitomachos*, «Lustrum» XXVII (1985) pp. 39-52.

MITIS P., *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca 1988.

MORAUX P., *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. II, tomo II, *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, Milano 2000.

MOREL P.-M., *Démocrite et la recherche des causes*, Paris 1996.

MOREL P.-M., *Épicure et la «fin de la nature»*, in T. BÉNATOUÏL-V. LAURAND-A. MACÉ (éds.), *L'Épicurisme antique*, cit., pp. 167-196.

MOREL P.-M., *Épicure. La nature et la raison*, Paris 2009.

MORESCHINI C., *Atteggiamenti scettici ed atteggiamenti dogmatici nella filosofia accademica*, in «La Parola del Passato» XXIV (1969), pp. 426-36.

MORESCHINI C., *Attico: una figura singolare del medioplatonismo*, in «ANRW» II 36,1 (1987), pp. 477-91.

MORESCHINI C., *Religione e filosofia in Plutarco*, in I. GALLO (a cura di), *Plutarco e la religione*, cit., pp. 29-48.

MORRISON D., *On Professor Vlastos' Xenophon*, in «Ancient Philosophy» VII (1987), pp. 9-22.

## N

NARDELLI M.L., *L'ironia in Polistrato e Filodemo*, in AA. VV., *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, cit., pp. 525-36.

NIKOLAIDIS A.G., *Plutarch on the Old, Middle and New Academies and the Academy in Plutarch's day*, in A. PÉREZ JIMÉNEZ-J. GARCÍA LÓPEZ-M.R. AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, cit., pp. 397-415.

NUSSBAUM M., *Therapeutic arguments in Epicurus and Aristotle*, in M. SCHOFIELD-G. STRIKER (eds.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, cit., pp. 31-74.

## O

O'MEARA D.J. (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington 1981.

OBINK D. (ed.), *Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus and Horace*, Oxford 1995.

OPSOMER J., *Divination and Academic 'Scepticism' according to Plutarch*, in L. VAN DER STOCKT (ed.), *Plutarchea Lovaniensia*, cit., pp. 165-94.

OPSOMER J., *In search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Brussel 1998.

OPSOMER J., *Plutarch's De animae procreatione in Timaeo: Manipulation or Search for Consistency?*, in P. ADAMSON-H. BALTUSSEN-M. STONE (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries. Vol. I*, cit., pp. 137-62.

OPSOMER J., *Plutarch's Platonism Revisited*, in M. BONAZZI-V. CELLUPRICA (a cura di), *L'eredità platonica*, cit., pp. 161-200.

OPSOMER J., *The Place of Plutarch in the History of Platonism*, in P. VOLPE CACCIATORE-F. FERRARI (a cura di), *Plutarco e la cultura della sua età*, cit., pp. 281-309.

OTTO N., *Enargeia. Untersuchung zur Charakteristik alexandrinischer Dichtung*, Stuttgart 2009.

## P

PALMER J., *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford 1999.

PALMER J., *Skeptical Investigations*, in «Ancient Philosophy» XX (2000), pp. 351-75.

PALMER R.-HAMERLON-KELLY R. (edd.), *Philomathes. Studies and Essays in Memory of Philip Merlan*, The Hague 1971.

PARKE H.W.-WORMELL D.E., *The Delfic Oracle*, 2 voll., Oxford 195.

PASNAUR R., *Democritus and Secondary Qualities*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» LXXXIX (2007), pp. 99-121.

PASSA E., *Parmenide. Tradizione del testo e questioni di lingua*, Roma 2009.

PEMBROKE S.G., *Oikeiosis*, in A.A. LONG (ed.), *Problems in Stoicism*, cit., pp. 114-49.

PÉREZ JIMÉNEZ A.-GARCÍA LÓPEZ J.-AGUILAR M.R. (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Madrid 1999.

PERIN C., *Scepticism and Belief*, in R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, cit., pp. 145-64.

PHILIPPSON R., *Diogene di Enoanda e Aristotele*, in «Rivista Filologia Classica» XVI (1938), p. 247.

PIETTRE R., *La proscynèse de Colotès: une lecture de Plutarque, Moralia 1117 B-F*, in «Lalies» XVIII (1998), pp. 185-202.

PASNAUR R., *Democritus and Secondary Qualities*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» LXXXIX (2007), pp. 99-121.

POHLENZ M., *Plutarchschriften gegen die Stoiker*, in «Hermes» LXXXIV (1939), pp. 1-33.

POHLENZ M., recensione a E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto*, cit., in «GGA» 198 (1936); rist. in ID., *Kleine Schriften*, Hildesheim, 1965.

POLITO R., *Antiochus and the Academy*, in D.N. SEDLEY (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, cit., pp. 31-54.

PRETI G., *Lo scetticismo antico e il problema della conoscenza*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XXIX (1974), pp. 3-31.

## R

RANOCCHIA G., *Il ritratto di Socrate nel De Superbia di Filodemo (PHerc. 1008, coll. 21-23)*, in L. ROSSETTI-A. STAVRU (a cura di), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, cit., pp. 299-320

REALE G., *Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide*, in G. GIANNANTONI (a cura di), *Lo scetticismo antico*, cit., pp. 243-336.

RILEY M.T., *The Epicurean Criticism of Socrates*, in «Phoenix» XXXIV (1980), pp. 56-68.

RORTY R.-SCHNEEWIND J.B.-SKINNER Q. (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge 1984.

ROSKAM G., *The Displeasing Secrets of the Epicurean Life. Plutarch's Polemic against Epicurus' Political Philosophy*, in A. CASANOVA (a cura di), *Plutarco e l'età ellenistica*, cit., pp. 351-68.

ROSKAM G., *Plutarch as a Source for Epicurean Philosophy. Another Aspect of his Nachleben*, in «Ploutarchos» IV (2006/2007), pp. 67-82

ROSKAM G., *Live unnoticed (Λάθε βιώσας). On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden-Boston 2007.

ROSKAM G., *A Commentary on Plutarch's De latenter vivendo*, Leuven 2007.

ROSKAM G., *Plutarch's Maxime cum principibus philosopho esse disserendum. An Interpretation with Commentary*, Leuven 2009.

ROSKAM G., *Plutarch Against Epicurus on Affection for Offspring*, in G. ROSKAM-L. VAN DER STOCKT, *Virtues for the People*, cit., pp. 175-201.

ROSKAM G.-VAN DER STOCKT L. (eds.), *Virtues for the People. Aspects of Plutarchean Ethics*, Leuven 2011.

ROSSETTI L.-STAVRU A. (a cura di), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari 2010.

## S

SANDBACH F.H., *Plutarch on the Stoics*, in «Classical Quarterly» XXXIV (1940), pp. 10-24.

SANDBACH F.H., *Phantasia Kataleptike*, in A.A. LONG (ed.), *Problems in Stoicism*, cit., pp. 9-21.

SANDBACH F.H., *Plutarch and Aristotle*, in «Illinois Classical Studies» VII (1982), pp. 207-232.

SANTANIELLO C., *Aspetti della demonologia plutarchea: tra il De defectu oraculorum e altri scritti del Corpus*, in I. GALLO (a cura di), *Plutarco e la religione*, cit., pp. 357-372.

SANTANIELLO C., *Rapporti fra generi letterari e pubblico nel corpus plutarcheo*, in I. GALLO-C. MORESCHINI (a cura di), *I generi letterari in Plutarco*, cit., pp. 271-86.

SCALTSAS T.-MASON A.S., *The Philosophy of Zeno: Zeno of Citium and his Legacy*, Larnaca 2002.

SHIELDS C.J., *Socrates among the Skeptics*, in P. VANDER WAERDT (ed.), *The Socratic Movement*, cit., pp. 341-366.

SCHIMD W., *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, Brescia, 1984.

SCHOFIELD M., *Academic Epistemology*, in K. ALGRA-J. BARNES-J. MANSFELD-M. SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, cit., pp. 323-51.

SCHOFIELD M., *Aenesidemus: Pyrrhonist and "Heraclitean"*, in A.M. IOPPOLO-D.N. SEDLEY (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers*, cit., pp. 269-338.

SCHOFIELD M.-BURNYEAT M.-BARNES J. (eds.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford 1980.

SCHOFIELD M.-STRIKER G. (eds.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge 1986.

SCHROETER J., *Plutarchs Stellung zur Skepsis*, Leipzig 1911.

SEDLEY D.N., *Epicurus and the Mathematicians of Cizicus*, in «Cerc.» VI (1976), pp. 23-54.

SEDLEY D.N., *Epicurus and his Professional Rivals*, in J. BOLLACK-A. LAKS (éds.), *Etudes sur l'épicurisme antique*, cit., pp. 119-59.

SEDLEY D.N., *Epicurus' Refutation of Determinism*, in AA.Vv., *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*, cit., pp. 11-51.

SEDLEY D.N., *The End of the Academy*, in «Phronesis» XXVI (1981), pp. 67-75.

SEDLEY D.N., *The Motivation of Greek Skepticism*, in M. BURNYEAT (ed.), *The Skeptical Tradition*, pp. 9-30.

SEDLEY D.N., *Sextus Empiricus and the atomist criteria of truth*, in «Elenchos» XIII (1992), p. 19-56.

SEDLEY D.N., *Zeno's definition of phantasia kataleptike*, in T. SCALTSAS-A.S. MASON, *The Philosophy of Zeno*, cit., pp. 135-54.

SEDLEY D.N. (ed.), *Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge 2003.

SEDLEY D.N., *The Status of Physics in Lucretius, Philodemus and Cicero*, in A. ANTONI-G. ARRIGHETTI-M.I. BERTAGNA-D. DELATTRE (a cura di), *Miscellanea Papyrologica Herculaneis, Volumen I*, cit., pp. 63-8.

SEDLEY D.N. (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge 2012.

SHARPLES R.W., *The Problem of Sources*, in M.G. GILL-C. PELLEGRIN (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, cit., pp. 430-7.

SHIELDS C.J., *Socrates among the Skeptics*, in P. VANDER WAERDT (ed.), *The Socratic Movement*, cit., pp. 341-66.

SHIVOLA J. (ed.), *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, Helsinki 2000, pp. 35-61.

SPINA L., *Le ultime colonne delle 'Προαγματεῖαι' di Filodemo (Pherc, 1418)*, «RAAN» XLVI (1971), pp. 151-5.

SPINELLI E., *Metrodoro contro i dialettici?*, in «Cerc.» XVI (1986), pp. 29-43.



SPINELLI E., *Sextus Empiricus, the Neighbouring Philosophies and the Sceptical Tradition (again on Pyr. I 220-225)*, in J. SHIVOLA (ed.), *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, cit., pp. 35-61.

SPINELLI E., *Il problema dell'agire nel pirronismo antico*, in «προβλήματα» II (2002), pp. 29-59 (rist. in ID., *Questioni scettiche*, cit., pp. 131-57).

SPINELLI E., *Scetticismi antichi a confronto*, in «Paradigmi» LXII (2003), pp. 313-41 (rist. in ID., *Questioni scettiche*, cit., 1-26).

SPINELLI E., *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, Roma 2005.

STOUGH C.L., *Greek Skepticism*, Berkeley-Los Angeles 1969.

STRIKER G., *Κριτήριο της αληθείας*, in «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen», Philologisch-historische Klasse, II (1974), pp. 48-110 (rist. in EAD., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, cit., pp. 22-76).

STRIKER G., *Epicurus on the Truth of Sense-Impressions*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» LIX (1977), pp. 125-42 (rist. in EAD., *Essays in Hellenistic Epistemology and Ethics*, pp. 77-91).

STRIKER G., *Sceptical Strategies*, in M. SCHOFIELD-M. BURNYEAT-J. BARNES (eds.), *Doubt and Dogmatism*, cit., pp. 54-83 (rist. in EAD., *Essays on Hellenistic and Ethics*, cit., pp. 92-115).

STRIKER G., *Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern*, in «Phronesis» XXVI (1981), pp. 153-71 (rist. in inglese in EAD., *Essays on Hellenistic and Ethics*, cit., pp. 135-49).

STRIKER G., *The Role of Oikeiosis in Stoic Ethics*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy» I (1983), pp. 145-67 (rist. in in EAD., *Essays on Hellenistic and Ethics*, cit., pp. 281-97).

STRIKER G., *Plato's Socrates and the Stoics*, in P. VANDER WAERDT (ed.), *The Socratic Movement*, cit., pp. 241-51 (rist. in EAD., *Essays on Hellenistic and Ethics*, cit., pp. 316-24).

STRIKER G., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge 1996.

STRIKER G., *Scepticism as a Kind of Philosophy*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» LXXXIII (2001), pp. 113-29.

STRIKER G., *Academics versus Pyrrhonists, reconsidered*, in R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, cit., pp. 195-207.

SVAVARSSON S.H., *Pyrrho and early Pyrrhonism*, in R. BETT(ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, cit., pp. 36-57.

## T

TARRANT H., *The Date of Anon. in Theaetetus*, in «Classical Quarterly» xxxii (1983), pp. 161-87.

TARRANT H., *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge 1985.

TEPEDINO GUERRA A., *Le opere 'Contro l'Eutifrone di Platone' e 'Contro il Gorgia di Platone': per una nuova edizione dei frammenti di Metrodoro di Lampsaco*, in «CErc.» XL (2010), pp. 39-49.

TEPEDINO GUERRA A.-TORRACA L., *Etica e astronomia nella polemica epicurea contro i Ciziceni*, in GIANNANTONI G.-GIGANTE M., *Epicureismo Greco e romano*, cit., pp. 127-54.

THORSRUDE H., *Arcesilaus and Carneades*, in R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, cit., pp. 58-80.

TRABATTONI F., *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Milano 1994.

TRABATTONI F., *Platone*, Roma 1998.

TRABATTONI F., *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Roma 2005.

TRABATTONI F., *Arcesilao platonico?*, in M. BONAZZI-V. CELLUPRICA (a cura di), *L'eredità platonica*, cit., pp. 13-50.

TRABATTONI F., *Interpretare Platone con "mano leggera"*, in «Elenchos» xxix (2008), pp. 130-7.

TSOUNA V., *Epicurean therapeutic strategies*, in J. WARREN (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, cit., pp. 249-65.

## V

VALGIGLIO E., *La teologia in Plutarco*, in «Prometheus» xiv (1988), pp. 253-65.

VAN DER STOCKT L. (ed.), *Plutarchea Lovaniensia. A Miscellany of Essays on Plutarch. Studia Hellenistica* 32, Leuven 1996.

VAN DER STOCKT L., *Three Aristotles equal but One Plato: on a Cluster of Quotations in Plutarch*, in A. PÉREZ JIMÉNEZ-J. GARCÍA LÓPEZ- R.M. AGUILLAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, cit., pp. 127-40.

VAN DER STOCKT L., *A Plutarch Hypomnema*, in «American Journal of Philology» cxx (1999), pp. 575-99.

VAN GRONINGEN B.A., *General literary tendencies in the second century AD*, in «Mnemosyne» xvii (1965), pp. 41-56.

VAN HOOF L., *Plutarch's Practical Ethics*, Oxford 2010.

VANDER WAERDT P., *Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies» xxx (1989), pp. 225-267.

VANDER WAERDT P. (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca-New York 1994.

VEGETTI M., *Regimi di verità in Platone*, in «Elenchos» xxix (2008), pp. 137-43.

VERDE F., *Ancora su Timasagora epicureo*, in «Elenchos» xxxi (2010), pp. 285-317.

VERDE F., *Τρίγωνα ἄτομα. A proposito di Epicuro, Della natura, libro XIV, col. xxxviii 1-10 Leone*, in «CErc.» xl (2010), pp. 31-8.

VLASTOS G., *Socratic Irony*, in «Classical Quarterly» xxxvii, pp. 79-96.

VLASTOS G., *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991.

VOGLIANO A., *Dall'epistolario di Epicuro e dei primi scolari (papiro ercolanese Nr. 176)*, in «Prolegomena» i (1952), pp. 43-60.

VOGT K.M., *Scepticism and action*, in R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, cit., pp. 165-80.

VOLPE CACCIATORE P.-FERRARI F. (a cura di), *Plutarco e la cultura della sua età*, Napoli 2007.

## W

WARREN J., *Socratic Scepticism in Plutarch's 'Adversus Colotem'*, in «Elenchos» xxiii (2002), pp. 333-356.

WARREN J. (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge 2009.

WESTMAN R., *Plutarch gegen Kolotes*, Acta Philosophica Fennica, fasc.vii, Helsinki 1955.

WHITTAKER J., *Platonic Philosophy in the early Centuries of the Empire*, in «ANRW» ii 36.1 (1987), pp. 81-23.

WHITTAKER J., *The value of indirect tradition in the establishment of Greek philosophical texts or the art of misquotation*, in J.N. GRANT (ed.), *Editing Greek and Latin Texts*, cit., pp. 63-95.

WILLIAMS M., *Descartes' transformation of the sceptical tradition*, in R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, cit., pp. 288-313.

